41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 5 31 JANVIER 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION

JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Évêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

PRIX DE L'ABONNEMENT ANNUEL :

FRANCE et COLONIES FRANÇAISES	Édition complète . . . . 18 fr.	ETRANGER	Édition complète . . . . 20 fr. 50
	Édition partielle . . . . 12 fr.		Édition partielle . . . . 14 fr. 50

L'édition complète comprend la *Doctrine* et la *Prédication ;* l'édition partielle n'a pas la *Prédication.*
On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine.*
Tous les nouveaux abonnements partent du *1er Janvier* de l'année en cours.
Les abonnés de France et des Colonies reçoivent gratuitement la *Jurisprudence ;* pour l'Etranger elle coûte 2 fr. 50.

Les annonces sont reçues exclusivement chez M. Marcel Leguerney, 15, rue Vivienne, Paris 2e.

Chèques postaux : Nancy, 21.88

SOMMAIRE

DOCTRINE

Chronique théologique. — QUELQUES CONTROVERSES THÉOLOGIQUES. — I. A propos du VIe centenaire de la canonisation de S. Thomas d'Aquin, 65. — Comment l'Eglise nous oblige à suivre S. Thomas, 65. — Controverse Riedinger-Pègues, 66. — Une phrase de l'encyclique *Studiorum Ducem*, 66. — II. La Semaine thomiste à Rome, 68. — Mgr Grabmann dirime la controverse sur la thèse thomiste de l'essence et de l'existence, 68. — Les *Mélanges thomistes* du Saulchoir, 69. — III. La controverse sur la Justice originelle et la grâce sanctifiante, 69. — Le livre du P. Kors, 69. — La thèse des manuels, tout à fait en dehors de la pensée de S. Thomas, 70. — Deux interprétations thomistes, 71. — Les principaux articles parus sur la question, 72. — Note sur les derniers fascicules parus du *Dict. de Théologie*, 73. — IV. La controverse des adultes d'âge, mais non de raison et de conscience, 73. — Les critiques du R. P. Harent, dans le *Dictionnaire de Théologie*, 73. — Le R. P. Clayes Bouuaert, dans la *Nouvelle Revue théologique*, 74. — Les RR. PP. Garrigou-Lagrange, Hugon et Larivé, dans la *Revue Thomiste*, 74. — Le modeste avis de l'*Ami*, 75. — V. Le *Catéchisme de Pie X* et l'intercession des âmes du Purgatoire, 78.

Questions de science ecclésiastique. — Par quels arguments combattre le culte des esprits et l'influence des sorciers chez les nègres de l'Afrique ? 78. — Les coopérateurs sont-ils atteints par les censures ? 79. — Peut-on, sans violer la loi du jeûne, anticiper ou retarder l'heure habituelle du repas principal ? 79. — Peut-on baptiser un jeune païen de 12 ans marié avec une païenne de 16 ans ? 80. — Peut-on communier à la messe célébrée dans un oratoire privé ? Le servant de cette messe satisfait-il au précepte dominical ? 80.

PRÉDICATION

Cours de prônes sur le Credo. — III. Je crois en Dieu, 49.

Instructions sur la Sainte Eucharistie. — II. Les figures de l'Eucharistie, 50.

Les Dominicales d'un petit Doyen. — XV *Sexagésime :* Le semeur de l'Evangile, 54. — XVI. *Quinquagésime :* La pénitence et les devoirs d'état, 55.

Mon petit mot du Dimanche. — XII. *Septuagésime :* Beaucoup d'appelés, peu d'élus 57. — XIII. *Sexagésime :* La parole de Dieu, 57.

Sermons pour l'Adoration perpétuelle. — I. Les abaissements de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, 57.

Conférences populaires sur l'histoire de l'Eglise. — IV. La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle et le mouvement d'Oxford, 62.

PETIT COURRIER

Q. — Où pourrait-on se procurer un *Commentaire des Facultés des Vicaires apostoliques ?*

R. — Il en existe un, du P. Vermeersch, qu'on peut se procurer chez l'éditeur Ch. Beyaert, 6, rue Notre-Dame, à Bruges (Belgique), et au *Deposito dei libri* de la Grégorienne, à Rome.

Q. — Connaissez-vous un travail en français sur la prédestination ?

R. — Voyez l'article *Prédestination* du P. d'Alès, dans le *Dictionnaire Apologétique.* Mais l'étude est surtout historique, et dans sa partie doctrinale elle est rédigée en fonction d'un molinisme prudent et habilement présenté ; — Pègues, *Commentaire de la Somme Théologique* (sur la Q. XXIII de la Ia P.), *Traité de Dieu*, 2 vol. in-8, 25 f., Paris, Téqui.

Q. — 1° Où trouver les Œuvres du P. Eudes, ou au moins son livre sur le Saint Cœur de Marie ?
2° Dans quel ouvrage aurait on l'exposition la plus complète des révélations du Sacré-Cœur à sainte Marguerite-Marie ?

R. — Ad I. Les *Œuvres complètes* du Vén. Jean Eudes ont paru il y a une quinzaine d'années à l'imprimerie Lafolye frères, à Vannes (Morbihan),

12 vol. in-8. Les tomes VI, VII et VIII se vendaient en un tout séparé du reste, sous le titre : *Le Cœur admirable de la Très Sacrée Mère de Dieu.*

Ad II. Mgr Gauthey, *Vie et Œuvres de la B. Marg.-Marie,* 3 vol. gr. in-8, Paris, de Gigord (voir *Ami* 1919 p. 825) ; — Aug. Hamon, *Vie de sainte Marg.-Marie,* gr. in-8, 20 f., Paris Beauchesne (voir *couv.* du 24 janvier, p. 18).

Q. — Il y a environ deux ans, vous avez annoncé un *Manuel paroissial* contenant le texte et l'explication de la messe et des autres offices. Lecteur alors de l'*Ami* par un *Prêt-Revues,* j'en avais pris note, mais la fiche s'est égarée. Je me rappelle pourtant qu'il venait de Bretagne.

R. — C'est sans doute le *Nouveau Manuel paroissial* de M. le chanoine Le Moing, curé-doyen d'Hennebont, dont nous avons parlé sur la couverture du 29 sept. 1921, p. 171 ; in-32 de 160 p., broché 2 f., cartonné 2 f. 50 (2 f. par cent), port 0 f. 15 ; en vente à la libr. Méhat, à Hennebont (Morbihan), et à Paris chez Desclée.

Q. — J'ai à faire la conférence suivante : « Montrer qu'en lui-même, et par sa nature et par ses effets, le péché, quel qu'il soit, est le plus grand mal qui puisse être. » Voudriez-vous m'indiquer un auteur qui traite spécialement cette question ?

R. — Prenez tout simplement le R. P. Janvier, *Exposition de la Morale catholique,* Carêmes de 1907 et 1908 sur *le Vice et le Péché,* 2 vol. in-8 à 8 f. l'un, Paris, Lethielleux.

Q. — Prière à l'*Ami* d'indiquer un ouvrage où l'on puisse trouver les éléments nécessaires pour traiter cette question : « Etablir un parallèle entre notre manière d'administrer le sacrement de Pénitence et la manière de l'Eglise primitive. Conclure cette étude historico-théologique en montrant que le pouvoir des clefs était alors essentiellement le même qu'aujourd'hui. »

R. — En latin, ce qu'il y a de mieux c'est l'ouvrage tout récent du P. Galtier, S. J., *De Pœnitentia,* 20 f., Paris, Beauchesne.

En français, voyez abbé P. Pellé, *Le tribunal de la Pénitence devant la théologie et l'histoire* (cf. *Ami* 1904, p. 159) ; — ou encore, dans le *Dict. de Théologie catholique,* les art. *Absolution* et *Imposition des mains ;* dans le *Dict. Apologétique,* l'art. *Pénitence,* lequel, à la rigueur, peut vous suffire.

Q. — Où en est la publication de la *Theologia Moralis* du P. Vermeersch, dont vous avez annoncé le t. I à la p. 214 de 1923 ? Et sa traduction française ?

R. — L'éditeur (Beyaert, à Bruges) a négligé de nous envoyer les tomes qui ont suivi le premier. Nous savons cependant que le t. III est en vente (35 f.), ainsi que le t. IV (7 f.) Le t. II est *sub prelo* — Quand à la trad. française que le P. Vermeersch lui-même nous avait annoncée, nous n'en avons plus entendu parler.

Q. — Quels ouvrages étudier pour traiter la question suivante : « Notre-Seigneur, comme homme, opérait-il ses miracles par une vertu qui lui fût propre ? — Eut-il des passions comme nous ? — La perfection de son corps le laissait-elle cependant passible, et passible de la même manière que le nôtre ? »

R. — Reportez-vous à l'article *Jésus-Christ* du *Dict. de Théologie catholique* (Paris, Letouzey), qui va paraître incessamment. Sur le 1er point, col. 1314-1323. Sur le 2e, col. 1329-1332.

Sur le 3e, le même article vous donnera, *passim,* certaines indications ; mais vous trouverez l'ensemble de la doctrine théologique sur ce point à *Gaïanite (La controverse) et la passibilité du corps de Jésus-Christ,* t. VI, col. 1002-1022. — Vous pourrez également prendre n'importe quel bon traité *De Verbo incarnato,* Billot, Van Noort, Lépicier, Pesch (très à conseiller sur ces points), L. Janssens, et, en français, M. Grimal, *Jésus-Christ étudié et médité,* t. I (trop résumé), Paris, Bonne Presse ; le P. Hugon, *Le mystère de l'Incarnation,* Paris, Tequi ; le P. Schwalm, *Le Christ d'après S. Thomas d'Aquin,* Paris, Lethielleux ; ou encore Labauche, *Leçons de théologie dogmatique,* t. II (Paris, Bloud). Dieu merci, les ouvrages ne manquent pas qui traitent de ces sujets : vous n'avez que l'embarras du choix.

Q. — Pourriez-vous m'indiquer un ouvrage sur *la crainte,* au point de vue psychologique et moral ?

R. — Voir ce que nous avons dit en 1913, p. 1024, du traité *De Timore* du P. Rogmann, in-8 de XI-219 p., 6 f. (port en sus), libr. Schummer, place Guillaume, à Luxembourg. (Naturellement, les statistiques du livre ne sont plus à jour).

Q. — 1° Où trouver des renseignements sur « les Davidées » ?

2° A quelle maison s'adresser pour se procurer des grandes images à bon marché, pour exposer dans des salles de patronage de jeunes filles ? Ces images pourraient représenter les grandes vérités.

R. — Ad I. Question traitée très au long ici en 1919, p. 1129-1131, et souvent encore touchée depuis. — Voir le bulletin *Aux Davidées,* chez Mlle Silve, à Seynes-les-Alpes (Hautes-Alpes), mensuel 5 f. par an, — et le *Bulletin national des instituteurs et institutrices catholiques de l'enseignement public,* mensuel aussi, Lyon, rue du Gazomètre, et dépôt à Paris, chez Beauchesne (ces deux Revues déjà citées dans nos Causeries).

Ad II. Voir à la Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris 8e, — et libr. Turgis, 55, rue St-Placide, Paris 6e.

Page 2 : Le fonds de la librairie Pellion et Marchet (devenue Roux-Marchet) existe toujours, non à Dijon, mais à Limoges, à la libr. J. Depelley et Cie. — La libr. Vitte, 3, place Bellecour, à Lyon, peut fournir l'*Imitation du Sacré-Cœur* du P. Arnold.

— Page 253 de 1923, nous avions indiqué les *Chants des Patronages* édités à la Maison Bleue. L'auteur nous a fait savoir que l'édition d'avant-guerre est épuisée. Une nouvelle édition doit paraître pour la fin de février ; nous l'annoncerons. En attendant, s'abstenir de faire des commandes aux prix anciens.

ANNONCES

Contre la **TOUX** les Rhumes et l'Insomnie

il n'est pas de meilleur remède que le véritable

SIROP D'AUBERGIER

au Lactucarium.

Contre les **ENROUEMENTS,** prendre la **PATE d'AUBERGIER,** non sucrée, très appréciée des orateurs.

COMAR et Cie PARIS. — R. C. Seine : 78 026.

ENGRAIS DEROME

BAVAY (Nord)

Registre du Comm^ce d'Avesnes-s-Helpe. N° inscript. 2625

LA LIBRAIRIE René GIARD 2, Rue Royale LILLE

ACHÈTE au maximum de leur valeur toutes ... de livres de théologie ... littérature ... fins d'éditions

R. C. Lille 827

41e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 5 31 JANVIER 1924

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT	A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*	Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
FONDATEUR	DIRECTEUR

Chronique théologique

Quelques controverses théologiques

SOMMAIRE. — I. A propos du VIe centenaire de la canonisation de S. Thomas d'Aquin. — Comment l'Eglise nous oblige à suivre S. Thomas. — Controverse Riedinger-Pègues. — Une phrase de l'encyclique *Studiorum Ducem*.

II. La Semaine thomiste à Rome. — Mgr Grabmann dirime la controverse sur la thèse thomiste de l'essence et de l'existence. — Les *Mélanges thomistes* du Saulchoir.

III. La controverse sur la Justice originelle et la grâce sanctifiante. — Le livre du P. Kors. — La thèse des manuels, tout à fait en dehors de la pensée de S. Thomas. — Deux interprétations thomistes. — Les principaux articles parus sur la question.

IV. La controverse des adultes d'âge, mais non de raison et de conscience. — Les critiques du R. P. Harent, dans le *Dictionnaire de théologie*. — Le R. P. Clayes Bouuaert, dans la *Nouvelle Revue théologique*. — Les RR. PP. Garrigou-Lagrange, Hugon et Larivé, dans la *Revue Thomiste*. — Le modeste avis de l'*Ami*.

V. Le *Catéchisme de Pie X* et l'intercession des âmes du Purgatoire.

I

Au cours de l'année 1923, la pensée catholique s'est attachée plus spécialement à la grande figure de S. Thomas d'Aquin. Le VIe centenaire de la canonisation du saint Docteur était, en effet, une fort opportune occasion de faire resplendir, une fois de plus, aux regards des théologiens et philosophes catholiques, la lumière de vérité qui jaillit avec tant d'éclat de presque toutes les pages écrites par l'angélique Maître.

S. S. Pie XI avait prescrit à tous les séminaires, collèges ecclésiastiques et Universités d'organiser des fêtes en l'honneur de l'Ange de l'Ecole. L'Académie romaine de St-Thomas prit l'initiative de ces fêtes dans la Ville papale et, du 17 au 25 novembre, organisa une « Semaine thomiste, » à laquelle furent conviés, pour y prendre la parole, d'éminents théologiens et des philosophes estimés.

La France fut représentée à ces assises solennelles de la doctrine thomiste par M. Maritain, de l'Institut catholique de Paris, et par S. E. le cardinal Billot [1]. La leçon de M. Maritain, « *le Thomisme et la crise de l'esprit moderne,* » fut exclusivement philosophique : contre l'agnosticisme, le naturalisme et l'individualisme contemporains, dont la source commune est l'idéalisme, un seul remède efficace existe : le réalisme de S. Thomas. Par là S. Thomas est bien « le grand apôtre des temps modernes. » Le discours prononcé par S. E. le cardinal Billot avait pour thème : « *S. Thomas et sa philosophie au XIXe siècle.* » Mais, tout en faisant le procès du modernisme et des modernisants qui ne veulent point de la philosophie thomiste, l'éminent théologien montra l'opportunité, à l'heure actuelle, du retour aux principes rationnels thomistes dans l'exposé même du dogme catholique. Non pas que ce système philosophique soit à la base de la science sacrée; mais, étant le système de tous les âges et de tous les temps, celui qui correspond parfaitement aux exigences supérieures de la raison et de la foi, le système thomiste est bien celui qui, dans notre langage humain, traduit le mieux les réalités divines. Dieu, en effet, a exprimé nos dogmes dans le langage des hommes; les termes de la révélation sont ainsi du domaine de notre commun savoir. Il importe donc que nous ayons par la philosophie une connaissance scientifique de ces termes empruntés par Dieu à notre idiome et entre lesquels la Révélation a posé un lien qui dépasse notre raison. Or, en dehors du thomisme, il est impossible de trouver un exposé vraiment scientifique et solide à la fois de la signification des formules qui sont le revêtement de notre croyance. Et ce thomisme, seul capable d'opérer ce labeur et cette synthèse, c'est le thomisme des 24 thèses approuvées par la Congrégation des Etudes le 27 juillet 1914 [1]. C'est ce thomisme que recommande l'Eglise, qu'elle impose même dans une certaine mesure, rappelant qu'on ne peut s'éloigner des principes, surtout des principes métaphysiques de S. Thomas, sans courir de graves dangers d'erreur.

Il était bon qu'une voix autorisée comme celle de l'éminent jésuite se fît entendre pour rappeler les directions de l'Eglise relativement à l'enseignement de la philosophie thomiste. Ces directions, en effet, tout le monde les connaît, tout le monde les accepte. Mais trop d'esprits prévenus par je ne sais quel préjugé d'école ou de famille religieuse essaient d'en diminuer la portée et la force. Dans une méchante querelle [2] suscitée au R. P. Pègues, à propos de quelques assertions de

[1] Il convient également de rappeler que la cheville ouvrière de la « Semaine thomiste » a été un Français, le R. P. Geny, S. J., professeur à l'Université Grégorienne.

[1] Voir le texte dans l'*Ami* 1919, p. 867.
[2] *Revue Apologétique*, 1er juin 1923, p. 303-308.

son beau livre *l'Initiation thomiste,* un auteur, d'ailleurs estimé, s'est efforcé récemment d'élargir les voies par où le théologien et le philosophe catholiques pourraient encore passer, du consentement de l'Eglise, tout en s'écartant sciemment de ce thomisme intégral que semble préconiser le canon 1366 § 2 et que suppose expressément le choix des vingt-quatre thèses. Et pour justifier son attitude à l'égard du « thomisme étroit que l'Eglise ne nous impose nullement, » le P. Riedinger verse dans le débat des documents déjà connus et cent fois expliqués, je veux dire la lettre privée de Benoît XV, du 19 mars 1919, au T. R. P. Général des Jésuites, et une note spéciale de ce même Père Général en ce qui concerne la position de la Compagnie de Jésus dans la fameuse question de l'essence et de l'existence. Nos lecteurs trouveront ces deux documents dans l'*Ami* 1919, p. 868.

Depuis la controverse Riedinger-Pègues, un autre document, d'une bien plus grande importance que la lettre de Benoît XV (que jamais n'ont publiée les *Acta),* est paru sur la question. C'est une phrase de l'encyclique *Studiorum Ducem* de Pie XI, consacrant expressément la liberté de discussion là où la foi n'est pas en jeu. Sans doute, Pie XI, écrivant cette encyclique à propos du VI^e^ centenaire de S Thomas, rappelle les prescriptions du canon 1366 ; mais il ajoute aussitôt : « *At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia; neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notæ auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quæ sibi verisimilior videatur.* »

Cette phrase pontificale, dont personne ne peut contester ni l'authenticité ni la signification obvie, a provoqué, nous le savons, bien des sentiments divers dans le monde théologique. Pourquoi ne dirions-nous pas que quelques-uns, sans doute avec beaucoup de légèreté, l'ont interprétée comme une sorte d'adoucissement, sinon de rectification, du canon 1366? Ceux-là, partisans de Suarez avant tout, ont exulté de joie. D'autres ont été réellement contristés et se sont demandé sincèrement si la parole pontificale n'allait pas être utilisée contre ledit canon et mise en opposition avec lui, pour en diminuer la portée : thomistes sincères, ils se sont émus de l'événement. A la dernière Congrégation générale de la Compagnie de Jésus, deux délégués d'une province italienne — précisons : celle de Venise — n'ont-ils pas insisté pour qu'on imposât dans l'enseignement philosophique de la Compagnie les vingt-quatre propositions ?

A notre humble avis, la parole pontificale plane bien au-dessus de toutes ces contingences. Il y a, en effet, un principe certain qui doit dominer toute interprétation de cette parole : c'est que le Pape ne saurait contredire le droit canon ou vouloir en énerver les prescriptions. Pie XI, d'ailleurs, rappelle expressément le canon **1366** : « *Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice juris canonici præcipitur, ut* philosophiæ rationalis ac theologiæ studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant ; *atque ad hanc normam ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum.* » Donc, si la parole pontificale n'infirme en rien la règle posée par le Code, pourquoi se livrer à des sentiments qu'une interprétation fautive seule pourrait provoquer ?

Qu'a donc voulu dire le Pape? Il n'a fait que répéter une fois de plus une vérité banale à force d'être redite, à savoir, que l'Eglise ne saurait *imposer* comme un sentiment dont il n'est pas permis de s'écarter sans pécher, des doctrines qui, en réalité, sont de pures opinions, livrées par Dieu à la discussion des humains.

On pourrait concevoir trois façons pour l'Eglise d'imposer ces doctrines : — soit par un jugement doctrinal infaillible d'ordre spéculatif, portant sur leur vérité et, par voie de conséquence, sur la fausseté des opinions opposées ; — soit par un jugement doctrinal d'ordre pratique, portant sur la sécurité de ces doctrines ou la non-sécurité des opinions adverses ; — soit enfin par un simple jugement disciplinaire.

Or, en l'espèce, aucun de ces jugements ne semble possible.

Tout d'abord, l'Eglise ne peut juger d'une manière infaillible la vérité d'une thèse philosophique ou théologique que dans la mesure où cette thèse apparaît en connexion évidente et nécessaire avec le dogme. Faudra-t-il donc affirmer que les opinions de S. Thomas sont en connexion nécessaire avec le dogme? Mais précisément c'est le propre de l'opinion d'admettre la possibilité du contraire : *Opinio,* dit S. Thomas, *est actus intellectus declinantis in unam partem contradictionis cum formidine alterius.* (I, q. 79, a. 9, ad 4).

Dirons-nous que l'Eglise imposera les opinions de S. Thomas au nom de la sécurité doctrinale, réprouvant par là comme non-sûres, au point de vue de la foi, les autres opinions? Sans doute, par ce jugement d'ordre pratique, elle ne trancherait pas nécessairement la question de la vérité spéculative des premières, pas plus qu'elle ne proclamerait la fausseté des autres. Mais, en agissant ainsi au nom de la sécurité doctrinale, l'Eglise, d'une part, chargerait d'une façon grave la conscience de ses théologiens et de ses futurs prêtres en une matière où cependant la controverse doctrinale apparaît encore possible et licite au regard de la foi ; et, d'autre part, pratiquement, elle supprimerait la liberté de discussion sur des sujets en soi discutables et jusqu'ici librement discutés.

Dira-t-on enfin que la logique du raisonnement établit entre les vérités révélées et tout au moins les doctrines philosophiques de l'angélique Docteur une connexion suffisamment étroite pour que l'Eglise, au nom de cette connexion, se reconnaisse

le droit et le devoir d'intervenir par voie d'autorité? Mais une telle assertion est fausse. Le rôle de la raison en regard des articles de la foi a été bien défini par S. Thomas : « *Si adversarius nihil credat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet amplius via* AD PROBANDUM *articulos fidei per rationes, sed* AD SOLVENDUM *rationes, si quas inducit contra fidem.* » (I, q. 1, a. 8). Le rôle de la philosophie en théologie est donc un rôle purement négatif. Il ne faut pas songer à prouver rationnellement nos dogmes, ni même à en démontrer toujours la convenance; mais on doit, par le bon usage de la raison, écarter les contradictions que les adversaires voudraient trouver, au nom de cette même raison, dans les assertions de notre foi. Dans cette lutte d'une raison raisonnant juste contre une raison déraisonnant, peut-on dire que la sécurité de la foi est en cause si la raison qui devrait raisonner juste porte ses coups à faux et n'arrive pas à convaincre l'adversaire? Non certes : encore que la vérité philosophique du thomisme éclaterait *luce meridiana clarior,* il s'ensuivrait simplement que la bonne solution des objections, mais non la sécurité de la foi, est subordonnée à l'emploi de la philosophie thomiste.

Toutefois, reconnaissons que l'Eglise est gardienne de la vérité et de l'ordre naturels, dans la mesure où cette vérité et cet ordre sont nécessaires à la sauvegarde de la vérité et de l'ordre surnaturels. Elle peut, elle doit même proscrire les systèmes philosophiques dont l'aboutissement logique est la négation du surnaturel, ou l'impossibilité d'établir rationnellement les motifs de crédibilité, ou encore l'impuissance pour l'intelligence humaine de traduire analogiquement en ses concepts les dogmes révélés. Mais, dans la controverse actuelle, il ne s'agit pas de cela. Les systèmes philosophiques en présence prétendent bien sauvegarder et défendre la vérité et l'ordre naturels et se poser en serviteurs de la foi.

Aussi, quel que soit l'intérêt doctrinal indiscutable qui s'attache à l'emploi, en théologie, d'une bonne philosophie, l'Eglise ne saurait intervenir au nom de son magistère pour imposer le système de S. Thomas. Elle pourra intervenir au nom de la discipline. Et encore, ici, entendons-nous. Elle ne songera pas à l'*imposer,* — ne pouvant porter un précepte qui enlèverait à l'esprit humain une de ses prérogatives essentielles, celle de pouvoir discuter librement des opinions libres; — mais elle s'efforcera de *recommander* le système qui lui paraît le plus recommandable, précisément à cause des avantages que le dogme en retire dans la défense de ses affirmations contre les attaques de l'incrédulité. Et cette opinion, au jugement des Papes, corroborant le jugement six fois séculaire de l'Ordre dominicain, et le sentiment d'un grand nombre de théologiens réguliers et séculiers, c'est l'opinion de l'angélique Docteur. Cette préférence de l'Eglise est un *fait* qui s'impose et qu'on ne peut nier.

C'est d'ailleurs en ce sens que le R. P. Pègues, dans sa réponse au R. P. Riedinger[1], rappelle la vraie portée des règles tracées par l'Eglise :

« La législation de l'Eglise ne fait que consacrer, pour l'Eglise universelle, ce qui était, depuis toujours, la législation fondamentale de l'Ordre de S. Dominique. Dès 1286, c'est-à-dire douze ans après la mort de S. Thomas, le Chapitre général de l'Ordre enjoignait *à tous et à chacun de promouvoir efficacement, dans la mesure de leur science et de leur pouvoir, la doctrine du vénérable maître Frère Thomas d'Aquin, de précieuse mémoire.* On devra promouvoir sa doctrine, et aussi la défendre, *du moins à titre d'opinion, — saltem ut est opinio.* — Voilà bien (continue le R. P. Pègues) la parole vraiment d'or, qui tranche par avance et depuis sept siècles, toutes les difficultés qu'on voudrait faire contre l'injonction de suivre et d'enseigner, dans les matières de philosophie et de théologie, la doctrine de S. Thomas. *Il ne s'agit aucunement d'imposer cette doctrine comme on impose les choses qui sont de foi,* quand elle présente un enseignement qui n'a pas été défini par l'Eglise. Mais, *au milieu même des doctrines ou des enseignements qui ne constituent que des opinions plus ou moins libres,* l'Eglise a le droit et elle peut même estimer comme un devoir de choisir telle doctrine ou tel enseignement qu'elle juge plus en harmonie avec le corps des vérités dont elle a la garde; et, parce que cet enseignement ou cette doctrine lui agrée davantage, d'enjoindre à ceux qui ont la charge d'enseigner, de le donner dans leurs cours, *non certes comme un enseignement de foi,* ou *comme nécessairement vrai en tout,* mais, du moins, *à titre d'opinion qu'elle préfère, — saltem ut est opinio.* Ce droit, que nul ne saurait méconnaître à l'Eglise, elle en a usé en faveur de S. Thomas d'Aquin et de lui seul, en telle manière même qu'elle a déclaré, dans la personne du pape Pie X, que « si jamais la doctrine d'un auteur ou d'un autre saint a été recommandée par elle avec ordre ou invitation de la propager ou de la défendre, ce n'était que dans la mesure où elle s'accordait avec les principes de Thomas d'Aquin, ou qu'elle ne s'y opposait en aucune manière. » Elle estime ses ordres, sur ce point, de la plus haute importance — *magni momenti,* — enjoignant aux maîtres de « se souvenir loyalement qu'ils n'ont pas reçu le pouvoir d'enseigner pour communiquer aux élèves de leurs cours *les opinions qui leur plaisent,* mais pour leur livrer les doctrines qui sont le plus approuvées par l'Eglise : *Magistri probe meminisse debent non idcirco sibi factam esse potestatem docendi, ut sua opinionum placita cum alumnis disciplinæ suæ communicent, sed ut iis doctrinas Ecclesiæ probatissimas impertiant.* » (P. 348).

On voit en quel sens il faut comprendre les termes : ordres, prescriptions, injonctions. L'Eglise demande aux professeurs d'enseigner le thomisme; c'est là son système préféré. Mais ce n'est qu'une direction, non un précepte formel; tout comme les vingt-quatre thèses étaient données par la S. C. des Etudes et par Benoît XV lui-même comme des directives sûres proposées par l'Eglise, *tutæ normæ directivæ,* et non comme des règles doctrinales imposées. Nous avons, dans l'*Ami,* insisté déjà à deux reprises[2] sur ce caractère des prescriptions de l'Eglise touchant l'enseignement du thomisme; il est donc inutile d'y revenir. Mais il est clair, — et c'est là que nous en voulions venir, — qu'en recommandant aux professeurs l'enseignement,

[1] *Revue Thomiste,* juillet-décembre 1923, p. 344-367. La citation que nous reproduisons ici d'après la *Revue Thomiste* est empruntée par le R. P. Pègues lui-même à son opuscule : *Autour de S. Thomas.* Voir *Ami* 1919, p. 868.

[2] Voir *Ami* 1919, p. 866 sq.; 1921, p. 517 sq.

aux élèves l'étude du thomisme, l'Eglise n'entend nullement ravir leur liberté intellectuelle. User de cette liberté pour s'éloigner du sentiment de S. Thomas, même sur l'une des vingt-quatre thèses, même sur la question pourtant si fondamentale en métaphysique de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, — à moins d'un mépris formel des directions de l'Eglise, — ne constituera pas la faute théologique dont doive s'alarmer la conscience. Et c'est cela que Pie XI officiellement, Benoît XV officieusement, ont cru devoir rappeler, pour éviter que quelques esprits étroits ne voulussent rétrécir outre mesure la liberté sagement laissée à l'intelligence humaine. Toutefois cette liberté, laissée à ceux qui croient devoir en user dans un but de recherche scientifique ou par affinité intellectuelle, n'emporte pas avec elle cette sécurité qui s'attache nécessairement aux opinions préconisées par l'Eglise. « A vos risques et périls, semblent dire les Souverains Pontifes, vous pouvez chercher la vérité en dehors du thomisme; mais pour Nous, Nous proclamons seule sûre la doctrine thomiste et Nous vous invitons à la suivre. »

Si telle est la situation exacte, — et comment pourrait-on, sans, par le fait même, accuser de contradiction des Souverains Pontifes, soutenir qu'elle n'est pas telle ? — le devoir est tout indiqué. Il est d'ailleurs si facile d'allier à l'obéissance prompte et filiale le légitime souci de conserver les traditions de famille religieuse! Léon XIII en a donné le secret aux Pères de la Compagnie de Jésus, en leur demandant d'abandonner les opinions des théologiens de la Compagnie partout où ces opinions seraient en opposition avec la doctrine du Maître commun, de les suivre partout où elles sont en accord avec cette doctrine. Et, ajoute le Pontife, il serait bien difficile de trouver un seul point où quelque auteur de la Compagnie ne sera pas en harmonie avec le Docteur angélique : *in documentis quæ certo sunt S. Thomæ, non ita facile erit ut scriptores Societatis ab illo omnes dissentiant* [1].

II

Le VI[e] centenaire de S. Thomas aura donc été, à Rome, l'occasion d'excellentes leçons philosophiques et théologiques, dont il restera mieux que le souvenir. On se propose, en effet, d'éditer très prochainement, en un recueil spécial, les sept cours de la Semaine thomiste. En plus des deux leçons du cardinal Billot et de M. Maritain, l'ouvrage contiendra, de Mgr Orazio Mazzella, archevêque de Tarente, en italien, *S. Thomas et la philosophie d'Aristote ;* de Mgr Eijo y Garay, évêque de Madrid, en espagnol, *S. Thomas et la Mystique* [2] *;* de Mgr Deploige, président de l'Institut Léon XIII à Louvain, en français, *La théorie thomiste de la famille;* de Mgr Grabmann, professeur à l'Université de Munich, en latin, *S. Thomas et la distinction réelle de l'essence et de l'existence ;* du R. P. Cordovani, O. P., professeur à l'Université de Milan, en italien, *Le Thomisme en face du néo-idéalisme italien*.

[1] Lettres du 30 décembre 1892. Voir *Ami* 1921, p. 520.

[2] La *Vie Spirituelle* a publié en 1923 un n° spécial sur *S. Thomas Docteur mystique,* dont voici le sommaire : M. Lavaud, *Notes distinctives de sa sainteté ;* R. P. Noble, *Synthèse de sa doctrine morale ;* R. P. Garrigou-Lagrange, *Principes fondamentaux de la Mystique ;* R. P. Pègues, *La Somme théologique, manuel de vie intérieure ;* R. P. Synave, *Les commentaires scripturaires ;* R. P. Cathala, *Les opuscules de piété.* (Voir *Ami* 1923, p. 543).

Le cours de Mgr Grabmann mérite de retenir l'attention des philosophes catholiques. On sait que toute une école prétend encore que S. Thomas n'a pas enseigné la distinction réelle entre l'essence et l'existence réelles. Tout se réduirait, chez l'angélique Docteur, à une distinction réelle entre l'essence possible et l'existence réelle. Telle est la thèse des PP. Piccirelli, Urraburu, Frick, Chr. Pesch, etc. Ce dernier déclare péremptoirement : « *Non concedo S. Thomam docuisse realem distinctionem inter existentiam et essentiam productam* [1]. » De son côté, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique,* art. *Dieu,* t. IV, col. 1180, le R. P. Chossat avait écrit : « Le premier scolastique dont un historien, dans l'état actuel de nos connaissances, puisse dire sans controverse qu'il ait admis cette distinction, est Gilles de Rome, quelques années après la mort de S. Thomas. » Lorsqu'elle parut, cette assertion souleva, du côté thomiste, une tempête de réclamations. Le R. P. Gardeil entama une assez vive polémique avec le R. P. Chossat dans la *Revue thomiste* (1910), et, dans cette même revue, l'éminent historien des œuvres de S. Thomas, le R. P. Mandonnet, remit les choses au point dans un excellent article sur *Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence (1276-1287).* Après la conférence de Mgr Grabmann, le doute même ne sera plus permis : des documents inédits du XIII[e] siècle montrent que l'interprétation traditionnelle de la pensée du Docteur angélique n'est pas excessive.

« Siger de Brabant, professeur contemporain de l'Aquinate à l'Université de Paris, parle explicitement de l'opinion de « Frère Thomas » en la matière, qu'il avoue ne pas comprendre, car, dit-il, Frère Thomas soutient que l'existence est réellement distincte de l'essence sans cependant être un accident. Un fragment d'une dispute philosophique tenue à Paris en 1279, cinq ans après la mort du saint, donne et défend comme étant l'opinion de Frère Thomas que l'existence, dans les créatures, n'est pas une propriété découlant de l'essence mais lui advient *ab extra*. Enfin, Henri de Gand, le Docteur solennel, traitant ex professo de la question de l'essence et de l'existence, en 1276, nie la distinction réelle. Contre lui se lèvent alors tous les défenseurs de S. Thomas, ses frères et dévots, Bernard de Gannat, Robert de Colletorto, Bernard de Trillia et d'autres, qui, d'un commun accord, affirment et soutiennent la doctrine du Maître, en rappelant et en citant les textes mêmes auxquels les thomistes se réfèrent encore aujourd'hui [2]. »

Le recueil romain aura été devancé par la belle publication des PP. Dominicains de la Province de France, éditée au Saulchoir. Ces *Mélanges tho-*

[1] *De Verbo incarnato*, Fribourg-en-B., 1909, n. 108.

[2] Compte-rendu du journal *Rome,* 1er décembre 1923. — *Rome,* journal catholique illustré, de langue française, paraissant à Rome le 1er et le 15 de chaque mois. Directeur : Robert Havard de la Montagne. Prix de l'abonnement, 20 f., chez Desclée, 5, Piazza Grazioli.

mistes forment le troisième volume de la BIBLIOTHÈQUE THOMISTE. Dans un fort volume in-8° de plus de 400 pages de texte serré, ont trouvé place dix-sept études, toutes ayant trait soit à la vie ou à la sainteté de Thomas d'Aquin, soit à ses œuvres ou à sa doctrine, soit encore, — et c'est par là que la dernière étude, si remarquable, du R. P. Théry sur David de Dinant se rattache au Docteur angélique, — aux thèses combattues et réfutées par S. Thomas. Le tout forme un ensemble harmonieux dans lequel le Docteur angélique se trouve étudié sous tous ses aspects. Le R. P. Mandonnet, dans un magistral article, fait l'histoire de *la canonisation de S. Thomas.* Suit une étude historique sur *les disputes quodlibétiques de S. Thomas d'après la tradition manuscrite,* du P. J.-A. Destrez. Les critiques y trouveront en appendice la liste des manuscrits et des éditions des *Quodlibeta.* Le P. Synave établit avec une rigueur absolue que S. Thomas n'a écrit que deux commentaires sur les Evangiles, « une reportation, imparfaite à certains égards, sur l'évangile de S. Matthieu, et une reportation, celle-là hors de pair, sur l'évangile de S. Jean. » Le P. Chenu apporte une contribution à l'histoire du traité de la foi, en faisant un commentaire historique de IIa-IIæ, q. 1, a. 2 : *Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis ?* L'histoire du vœu solennel, esquissée par le P. Louis Misserey, nous fait comprendre pourquoi S. Thomas n'eût pas admis, selon le droit en vigueur à son époque, la profession religieuse avec des vœux simples. Pour lui, la profession religieuse se confond avec le vœu solennel, la consécration que le religieux fait de sa personne à Dieu. Le P. Lemonnyer, avec sa connaissance si parfaite des épîtres de S. Paul et des commentaires de S. Thomas, présente une substantielle étude sur *les Apôtres docteurs de la foi.* Chargés d'enseigner, les Apôtres dans un degré supérieur à tous les autres ont reçu communication de la révélation divine, et, pour corriger leur impréparation à la tâche qui leur était imposée, ont été comblés des charismes nécessaires [1]. Les différents aspects du problème de la connaissance, de ce problème qui, de nos jours, est si fréquemment posé par les partisans de l'idéalisme, avec toutes les conséquences métaphysiques qu'il comporte, sont mis successivement en relief par le P. Sertillanges : *L'être et la connaissance;* par le P. Garrigou-Lagrange : *La première donnée de l'intelligence,* c'est-à-dire l'être ; par le P Gardeil : *La perception de l'âme par elle-même;* par le P. Blanche : *L'abstraction;* et par le P. Roland-Gosselin : *La théorie thomiste de l'erreur.* S. Thomas moraliste ne pouvait être passé sous silence : c'est le R. P. Noble, un maître de la théologie morale thomiste [1], qui nous expose ce qu'est, d'après S. Thomas, *l'action volontaire ;* comment « nos actions, morales ou immorales, sont, les unes et les autres, volontaires..., et (cela) au même titre, avant que nous ne songions à les distinguer entre elles du chef de leur moralité. » Signalons encore la belle étude du P. Héris sur *l'amour naturel de Dieu,* et l'article succinct, mais combien précis et profond, du P. Gillet sur les rapports du « moral » et du « social. » Entre ceux qui étendent trop et ceux qui restreignent le domaine de *la justice générale,* le P. Bésiade a défini sa position : « Partout où il y a un bien commun à réaliser par une multitude organisée qui forme une société parfaite, un Tout, il y a une puissance directrice qui dicte des ordres, au nom du Tout social, et des individus, des parties qui les exécutent. Tel est le domaine de la justice générale. » Les idées générales émises par le P. Bésiade prennent une forme plus concrète, sous la plume du P. Hugueny, dans un dernier article de morale sociale et politique : *l'Etat et l'individu,* lequel constitue une excellente réfutation des théories matérialistes de Durkheim.

Cette trop sèche énumération suffit à montrer la richesse de ces *Mélanges thomistes,* au sujet desquels nous n'avons qu'un regret à exprimer : le prix trop élevé auquel ils se vendent, et qui les rend presque inabordables aux prêtres studieux, mais trop souvent peu fortunés [2].

III

Nous avons annoncé, lorsqu'il parut [3], le deuxième volume de la BIBLIOTHÈQUE THOMISTE, *La Justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas,* du R. P. Kors, O. P [4]. Mais nous n'avons encore donné à nos lecteurs aucune analyse de cet ouvrage, travail consciencieux de recherche historique et savant exposé systématique, qui mérite mieux qu'une simple mention. Encore qu'on puisse ne pas se rallier aux conclusions du R. P. Kors, on doit reconnaître la valeur hors de pair d'une étude qui pose le véritable problème théologique du péché originel en regard de la justice primitive.

Nos meilleurs manuels sont, en effet, trop simplistes sur cette question. Pour les besoins de l'apo-

[1] A signaler, en passant, une manière curieuse de présenter le don des langues : « Les Corinthiens, gens curieux, étaient friands de ce don plus que du don de prophétie. Ce qu'il appelle ici parler en langue, l'Apôtre veut qu'on l'entende d'une langue inconnue et non traduite. Parler allemand à un français, sans traduire, ce serait lui parler en langue. De même dire des visions, sans les expliquer, c'est parler en langue. Donc toute parole incomprise et non expliquée, quelle qu'elle soit, c'est un discours en langue. » *In I ad Cor.*, c. XIV, lect. I ; cf. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. 176, a. 2.

[1] Nous profitons de l'occasion pour attirer derechef l'attention de nos lecteurs sur le dernier ouvrage du R. P. Noble, prieur du Saulchoir, *La Conscience morale.* (Voir *Ami* 1923, p. 68x). « *La Conscience morale*, disait à l'auteur le R. P. Gardeil dans un discours prononcé lors de la promotion au grade de Maître en S. Théologie des RR. PP. Gillet et Noble (17 octobre 1923), nous présente visiblement S. Thomas... A l'exemple de ces grands maîtres dominicains, dont les commentaires, si profondément originaux, ont été primitivement publiés comme un simple encadrement du texte de la *Somme* ou du *Contra gentes*, vous encadrez S. Thomas... C'est vraiment ici votre ouvrage de maître dominicain, qui parle sans doute en son nom propre et dont toutes les assertions portent leur justification en elles-mêmes, mais qui met sa gloire à s'effacer devant le génie supérieur de celui qui, seul parmi nous, possède le droit de tenir école » (p. 20).

[2] In-8° de 412 pages, 28 f., franco 30 f. ; pour les abonnés de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 23 et 25 fr. (Adresser les demandes à l'Administrateur de la *Bibliothèque thomiste*, Le Saulchoir, à Kain, Belgique).

[3] *Ami* 1923, p. 258 ; cf. p 236 (Un vol. in-8° de XII-176 p., 10 f., franco 11 f. ; même adresse).

[4] Aujourd'hui professeur à l'Université catholique Charlemagne, de Nimègue.

logétique catholique, et la défense du dogme contre les exagérations jansénistes et protestantes, on en est venu à concevoir, depuis Dominique Soto, que l'essence de la justice originelle est constituée par la grâce sanctifiante, et partant, que l'essence du péché originel est constituée par la privation de cette grâce. On va même jusqu'à considérer cette doctrine comme « l'opinion commune des théologiens [1] » depuis le Concile de Trente, et, tout en avouant qu'elle n'est qu'une simple opinion théologique, on ajoute « qu'il ne semble pas qu'il y ait lieu de s'en écarter [2]. » Ouvrez Labauche, Tanquerey, Hurter, Mazzella, Palmieri, Pesch : c'est à cette théorie que tous se rallient explicitement. La réaction contre cette thèse un peu simpliste et, en tous cas, très différente de la thèse exposée par S. Thomas, fut timidement inaugurée à Rome par le P. Pignataro, dans son cours lithographié *De Deo Creatore* (1900). Encore que l'édition imprimée en 1904 porte ces mots, à la thèse XLIX : *peccatum originale essentialiter est originalis gratiæ privatio,* le texte véritable, donné primitivement aux élèves et d'ailleurs reproduit dans l'édition imprimée elle-même, au cours de la démonstration (p. 408), était celui-ci : *peccatum originale essentialiter est originalis et gratuitæ justitiæ privatio.* La conséquence de cette définition est que la concupiscence entre dans l'essence même du péché originel, comme son élément matériel : *deordinatio circa ea quæ sunt ad finem, quam vocamus concupiscentiam, etiam hæc pertinet, ut aliquid materiale, ad constitutivum intrinsecum deordinationis peccati originalis.* C'était un louable — et méritoire — effort de la part du Révérend Père, pour se dégager d'une opinion si couramment reçue dans la Compagnie de Jésus et revenir à la vraie notion du péché originel, selon la doctrine authentique de S. Thomas. Peu de temps après, le cardinal Billot s'expliqua dans le même sens et avec plus de netteté encore : « *Peccatum originale est essentialiter destitutio justitiæ originalis... et quia in justitia originali aliquid se habebat ut formale, id est gratia, radix charitatis, et aliquid ut materiale, id est, ipsi charitati annexum integritatis donum quo inferior pars sub dominio rationis continebatur, in peccato quoque originali eadem distinctio attenditur : hinc quidem formale, id est privatio gratiæ et charitatis per quam voluntas subdebatur Deo ; inde vero materiale, id est concupiscentia sive privatio vigoris quo sub voluntate frenabantur aliæ omnes animæ vires* [3]. » Avec sa vigueur et sa précision habituelles, l'éminent théologien posait le problème théologique de l'essence du péché originel considérée en fonction de la justice primitive. Toutefois, la terminologie employée par le savant jésuite ne répond pas encore tout à fait à celle qu'emploie S. Thomas. Celui-ci, en effet, parlant de l'élément formel de la justice originelle,

[1] Tanquerey, *Synopsis*, t. I, p. 581.
[2] Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II, *L'Homme*, Paris, 19.1, p. 129.
[3] *De personali et originali peccato*, Prato, 1910, thèse XII.

emploie le terme, non de grâce sanctifiante, mais de rectitude de la volonté. (II *Sent.*, d. 32, a. 1, ad 1). Bien plus, il ne dit jamais expressément que cette rectitude de la volonté est la grâce sanctifiante, mais il affirme qu'elle existe par la grâce ; qu'elle inclut la grâce ; qu'elle ne peut être que par la grâce ; qu'elle est causée par la grâce. Cf. *Sum. theol.*, I, q. 100, a. 1 ; *De Malo,* q. 4, a. 2, ad 1 (3 ser. object.) ; *Id.*, q. 5, a. 1, ad 13 ; *II Sent.*, d. 32, a. 1, ad 2. On peut donc se demander s'il est bien exact d'affirmer que l'élément formel de la justice originelle est la grâce sanctifiante, et rechercher quel est le rapport exact de la grâce sanctifiante à la justice originelle, chez S. Thomas.

Cette question précise est l'objet principal de l'étude du R. P. Kors. La solution qu'il préconise avait déjà été ébauchée par un professeur de l'Université de Louvain, M. l'abbé Bittremieux : *La distinction entre la Justice originelle et la Grâce sanctifiante, d'après S. Thomas d'Aquin,* dans la *Revue thomiste,* avril-juin 1921 ; et encore, la doctrine proposée par M. Bittremieux n'était que l'écho de celle qu'avait exposée, dès 1915, le R. P. Martin, O. P., dans la *Ciencia Tomista* de Madrid, *La doctrina sobre el peccado original en la « Summa contra Gentiles.* » En deux mots, voici cette solution. Non seulement la grâce sanctifiante ne doit pas être identifiée avec la justice primitive, à laquelle cependant elle est nécessairement liée, mais elle s'en distingue *adéquatement.* Mais laissons la parole au R. P. Kors étudiant la doctrine de l'Ange de l'Ecole dans les œuvres antérieures à la *Somme théologique :*

« Saint Thomas, comme ses contemporains, définit la justice originelle une disposition de la nature ; il l'appelle la justice « naturelle [1]. » Cette disposition exprime l'ordre qui doit régner entre le corps et l'âme, entre les puissances inférieures et les puissances supérieures, entre l'âme et Dieu. Elle est donc le principe rectificateur de la nature humaine [2]. Dans ces diverses subordinations, la première, c'est-à-dire celle de la raison et de la volonté à Dieu, est la cause de la seconde et ainsi de suite [3]. Cette rectitude de la volonté donne à l'âme la force nécessaire pour maîtriser les puissances sensitives, qui, à leur tour, préservent le corps de la corruption. Nous sommes ici en présence d'une idée nouvelle, qui conduira plus tard Thomas d'Aquin à une détermination plus exacte du rapport de la grâce et de la justice originelle. Dans cette justice, S. Thomas appelle partie formelle la subordination de la volonté à Dieu, et partie matérielle la sujétion des autres puissances de l'âme et du corps à la volonté [4]. On remarquera d'ailleurs que S. Thomas admet une distinction entre la justice originelle et l'intégrité de la nature ; il semble que l'une désigne la droiture naturelle sous son aspect positif, l'autre sous son aspect négatif [5]. »

L'auteur explique ensuite comment de la justice originelle découle la science, l'exemption de concu-

[1] II *Sent.*, d. 20, q. 2, a. 3.
[2] *Id.*, d. 20, q. 2, a. 3 ; cf. d. 23, q. 2, a. 2, ad 1 ; d. 29, q. 1, a. 2, ad 5 ; d. 30, q. 1 ; d. 31, q. 1, a. 1, ad 1 ; d. 33, q. 2, a. 1 ; *De veritate*, q. 25, a. 7 ; *Contra Gentiles*, l. IV, c. 52 ; *De Malo*, q. 4, a. 1 ; cf. a. 6, ad 4 ; a. 7, ad 5 ; a. 8 ; q. 5, a. 1 ; a. 4, ad 7 ; q. 7, a. 7 et ad 9.
[3] II *Sent.*, d. 21, q. 2, a. 3 ; cf. d. 23, q. 2, a. 3 ; d. 33, q. 1, a. 1 ; *De Malo*, q. 3, a. 7.
[4] II *Sent.*, d. 32, q. 1, a. 1, ad 1.
[5] II *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2. — Kors, *op. cit.*, p. 85-86.

piscence, et l'impassibilité ; comment cette justice originelle, propriété de la nature humaine, aurait été transmise avec la nature par la voie de la génération. Toutefois,

« Bien que la rectitude primitive appartienne à la nature, elle ne découle pas de ses principes constitutifs. C'est qu'en effet, tout ce qui est composé d'éléments contraires doit être corruptible. En outre, l'appétit sensitif tend par sa nature vers tout objet délectable aux sens, fût-il contraire à la raison. L' « intellectus possibilis, » dépendant lui aussi des sens par son objet, ne peut parvenir que difficilement à la connaissance de la vérité, à cause de l'imagination contre laquelle il doit se garder. Par conséquent, si l'homme avait été créé par Dieu dans des conditions purement naturelles, de sorte qu'il eût été mortel et passible, et eût éprouvé le combat de la concupiscence contre la raison, Dieu n'aurait pas été injuste à l'égard de la nature humaine.

« La justice originelle est donc un don surajouté par la bonté du Créateur [1]. »

Un texte du *De Malo* démontre bien cette vérité. A la glose qu'en fait le R. P. Kors, nous préférons substituer ici la traduction littérale de ce passage significatif : « La créature raisonnable dépasse donc les autres créatures, en ce qu'elle est capable d' (atteindre le) souverain bien par la vision et la jouissance divine. Toutefois, pour arriver à cette fin, les principes de la nature ne lui suffisent pas : il faut y ajouter le secours de la grâce divine dont elle a besoin. Mais ici encore, il faut considérer qu'un secours divin est nécessaire communément à toute créature raisonnable, c'est le secours de la grâce sanctifiante... Mais, en plus de ce secours, un autre secours surnaturel est nécessaire à l'homme, en raison de sa composition (d'âme et de corps),... ce secours fut la justice originelle [2]. »

D'après ce texte, il est clair qu'on ne peut identifier, chez S. Thomas, les concepts de grâce sanctifiante et de justice originelle. Mais s'il faut les distinguer, comment concevrons-nous cette distinction ? Devra-t-on identifier, du moins dans son principe formel, la justice originelle et la grâce sanctifiante ? Et si non, quel rapport soutient la justice originelle avec cette grâce ?

« Selon un bon nombre de théologiens, S. Thomas, dans ses derniers ouvrages, spécialement dans la *Somme théologique*, soutiendrait que la grâce sanctifiante est le principe formel de la justice originelle. Ces commentateurs admettent alors que la grâce sanctifiante avant la chute jouissait d'une efficacité supérieure à celle qu'elle a dans l'état actuel, où Dieu l'a limitée, quant à son effet, à la restauration de la seule personne. Ils sont ainsi conduits à distinguer de la justice originelle l'intégrité de la nature.

« Cette opinion ne nous semble pas fondée. Il est bien vrai que, dans la *Somme*, la relation entre la grâce sanctifiante et la justice originelle est plus accentuée et plus étroite que dans les ouvrages antérieurs. Nous ne sommes plus ici en présence d'une simple juxtaposition de fait de ces deux grâces, mais bien en face d'une dépendance nécessaire, indispensable. L'une ne peut exister sans l'autre. Cependant nous ne croyons pas pour autant que S. Thomas affirme leur identité [3]. »

[1] *Op. cit.*, p. 88-89.
[2] *De Malo*, q. 5, a. 1.
[3] *Op. cit.*, p. 133-134.

L'auteur développe ensuite les arguments qui lui paraissent démontrer que, dans la pensée de S. Thomas, la grâce sanctifiante, quoique intimement unie à la justice originelle dont elle était, dans Adam, la cause efficiente, est cependant adéquatement distincte de cette justice. Le principal argument est tiré de ce que la grâce sanctifiante est un don personnel, la justice originelle un don de nature.

« Dieu a doué l'homme de la rectitude originelle, pour suppléer à l'insuffisance de sa nature. C'est donc que la justice originelle, quoique dépassant les forces naturelles, ne s'élève cependant pas au-dessus de la dignité de l'âme, qui appelait cette justice originelle et en était comme la mesure [1]. Or, la grâce sanctifiante dépasse infiniment la dignité de l'âme, non seulement parce que l'âme ne peut pas la produire, comme c'est déjà le cas pour la justice originelle, mais encore et surtout parce que la grâce habituelle, qui est essentiellement de l'ordre surnaturel, dépasse infiniment l'ordre naturel, auquel appartient la nature humaine. Si donc la justice originelle est donnée à l'homme pour suppléer à l'insuffisance de sa nature vis-à-vis de l'âme, il s'ensuit que la justice primitive perfectionne la nature humaine seulement dans son ordre propre : elle

[1] Ce double aspect de la justice originelle, dépassant les forces naturelles et ne rectifiant cependant l'humanité que dans l'ordre de la nature, afin de la rendre conforme à la dignité de l'âme, nous explique la méprise de certains commentateurs de S. Thomas qui ont interprété la pensée du Docteur angélique comme si, dans l'état d'innocence, en raison même de cette dignité de l'âme, l'intégrité (l'absence de concupiscence) était *due* à la nature humaine, même si l'homme innocent avait été créé dans des conditions purement naturelles. Telle est l'opinion d'Estius (*In* II *Sent.*, d. 24, § 18 ; d. 30, §§ 9-12) ; de Contenson (*Theologia mentis et cordis*, l. X, diss. 3, Turin, 1769, p. 296) ; de Serry (*Tractatus de variis humanæ naturæ statibus*, Lyon, 1770, disp. I, prælect. 4) ; de Gazzaniga (*Prælectiones theologicæ*, tom. 4, Bologne, 1789, dissert. 3, sect. 3, c. 6-8). C'est en raison de cette conception erronée que ces vieux thomistes ont expliqué l'adage *vulneratus in naturalibus* par une diminution réelle des forces intrinsèques à la nature : ces forces, la rectitude des appétits sensibles sous le gouvernement de la raison, d'ou l'absence de concupiscence, résultaient en effet, selon eux, d'un don dû à la nature innocente. Coupable, la nature possède donc toutes les ressources issues de sa constitution propre : l'homme déchu n'est pas diminué dans ses éléments naturels, et cependant, blessé, il lui manque quelque chose que la nature ne pouvait produire par elle-même, mais que le Créateur lui devait. Mais dès lors qu'on admet avec S. Thomas que la rectitude de la justice originelle provient d'un don gratuit, l'adage *vulneratus in naturalibus* ne peut plus s'expliquer d'une diminution réelle des forces intrinsèques de la nature.

Il n'est donc pas exact de proposer, relativement au sens à accorder à cet adage, la controverse « qui oppose, au moins depuis trois siècles, les théologiens de l'Ecole Dominicaine et de l'Ecole Suarézienne, » en ces termes : « L'état où Adam a ramené l'humanité a-t-il laissé notre nature AMOINDRIE, *non seulement depouillée de ses privilèges et de ses dons gratuits,* MAIS AFFAIBLIE ET DIMINUÉE EN ELLE-MÊME, *non seulement nue,* MAIS BLESSÉE, MALADE, *comme le voyageur que les bandits avaient dépouillé de ses vêtements, mais aussi couvert de plaies,* sur le chemin où passa le bon Samaritain notre Sauveur ? » (E. Masure, *L'Humanisme chrétien*, dans *Revue Apologétique* du 1er janvier 1924, p. 399).

On sait, en effet, qu'à Cajétan revient l'honneur d'une comparaison dont trop souvent on attribue la paternité à Bellarmin : « Comme une personne *nue* et une personne *dépouillée* ne se distinguent pas l'une de l'autre en ce que l'une est plus ou moins dénudée que l'autre, ainsi l'humanité déchue de la grâce et de la justice originelle ne diffèrent pas en ce que l'une ou l'autre est plus ou moins dépouillée de ses prérogatives naturelles... » (*In Ia-IIæ*, q. 109, a. 2). Et cette doctrine est couramment admise chez les thomistes. Après avoir cité sur ce point les plus éminents théologiens des trois grandes écoles thomiste, scotiste, jésuite, le P. Monsabré concluait : « TOUS SONT D'ACCORD sur ce point que le péché originel est une privation et que, dans l'ordre intellectuel et moral, la différence entre l'homme déchu et l'homme créé dans l'état de pure nature est analogue à celle qui existe, dans l'ordre physique, entre un civilisé dépouillé honteusement des vêtements qu'il devrait porter et un sauvage qui n'a jamais été vêtu. Tout le reste est ressemblance. » (28e Conference). La controverse entre la plupart des thomistes (Gonet excepté) et les Jésuites porte sur la diminution des secours *extrinsèques*. Voir *Ami*, 1922, p 292-293. Mais c'est une controverse très différente de celle qu'a imaginée l'auteur des articles sur l'*Humanisme chrétien*.

la rend droite en lui procurant une parfaite harmonie entre les différentes parties constitutives du composé humain ; mais elle n'élève nullement l'homme au-dessus de l'ordre des créatures, comme le fait la grâce sanctifiante, qui, elle, lui donne participation de la nature divine. Les expressions de S. Thomas supposent donc UNE DISTINCTION FORMELLE entre la grâce sanctifiante et la justice originelle. C'est pourquoi, dans le *De Malo*, q. 5, a. 1, il faisait une distinction entre l'homme et les autres créatures rationnelles par rapport au secours divin. Pour atteindre la fin suprême, toutes ont besoin de la grâce ; mais à l'homme il faut en outre la justice originelle, à cause de la constitution particulière de sa nature [1]. Telle est, croyons-nous, la véritable interprétation de S. Thomas, qui se trouve d'ailleurs expressément chez Cajétan et Ferrariensis [2]. »

Reste à expliquer le rapport de la grâce sanctifiante et de la justice originelle. D'une part, la grâce était nécessaire, comme cause efficiente, pour produire en l'homme la domination des parties inférieures de la nature par la raison. Par elle-même, en effet, la raison était incapable d'imposer sa domination : elle avait donc besoin d'une force surajoutée et surnaturelle : cette force venait de la grâce sanctifiante. Mais, d'autre part, la justice primitive était une disposition à la grâce sanctifiante.

« Comment la justice originelle, qui est l'effet de la grâce sanctifiante, peut-elle être en même temps une disposition à cette grâce ? Pour résoudre cette difficulté, il suffit d'observer que dans tout changement substantiel, les dispositions ultimes de la matière à l'égard de la forme nouvelle procèdent de cette forme elle-même ; de là la distinction entre les *dispositiones prœviæ* et les *dispositiones ultimæ*. Les dispositions ultimes de la matière ne sont pas relatives au devenir ou *fieri* de la forme, mais à son existence ou *esse ;* elles ne sont donc nécessaires qu'à l'instant même où paraît la forme. Elles peuvent, en conséquence, résulter de la forme même. C'est ainsi que la justice originelle est à la fois disposition et effet de la grâce sanctifiante [3]. »

Ainsi, parce que la justice originelle était un don de la nature, elle devait se transmettre aux descendants d'Adam demeuré innocent avec la nature même ; mais parce qu'elle était une disposition à la grâce sanctifiante, elle ne pouvait être transmise sans appeler nécessairement dans l'âme du descendant du premier homme la grâce sanctifiante. Et réciproquement, dans l'hypothèse d'Adam pécheur, ses descendants ne pouvaient que naître destitués de la justice primitive et, par voie de conséquence, privés de la grâce sanctifiante. C'est ainsi que, même dans l'explication proposée par le R. P. Kors, se trouve suffisamment sauvegardée la doctrine que devaient proposer les Pères du concile du Vatican : *Qui negaverint ad rationem peccati originalis pertinere privationem gratiæ sanctificantis, quam primus parens libere peccans pro se suisque posteris perdidit*, a. s. [1].

Nous n'avons pas l'intention de discuter l'interprétation du R. P. Kors. Il semble toutefois qu'elle ne tienne pas suffisamment compte du rôle *formel* de la grâce sanctifiante dans la justice originelle. Ou plutôt, elle nie purement et simplement ce rôle formel, que lui avaient reconnu cependant tant de bons et authentiques thomistes, notamment les Salmanticenses, Gonet et Billuart et, de nos jours, le R. P. Pègues, dans son *Commentaire littéral.*

Une esquisse de réfutation, établissant que la grâce sanctifiante, d'après S. Thomas, fait partie, comme élément formel, de la justice originelle (cette grâce ayant des effets plus étendus que ceux qu'elle produit maintenant en nous), avait été donnée dans la *Revue Thomiste* [2] par M. A. Michel, quelques semaines après la publication de l'article de M. Bittremieux. Dans sa Chronique de théologie spéculative (*Revue des Sciences phil. et théol.*, 1922, p. 705), le R. P. Martin, O. P., a inséré une petite note ironique, assez déplacée, à l'égard de ceux qui ne pensent pas comme lui. Mais depuis, M. Van der Meersch, l'auteur si estimé du *Traité de la Grâce*, publié à Bruges, et de l'article *Grâce* du *Dict. de Théologie cath.*, a repris la thèse proposée dans la note de M. Michel [3]. Et, de plus, le R. P. Stufler, S. J., a présenté de graves objections aux conclusions du R. P. Kors [4]. Rendant compte de ces deux travaux, le R. P. Martin déclare, avec plus de calme et de courtoisie, que ces critiques « permettront de scruter davantage le problème et de n'en négliger aucun aspect [5]. »

S'il fallait tirer ici une conclusion, nous dirions :

Il est maintenant bien démontré que jamais S. Thomas n'a admis l'identité de la justice primitive et de la grâce sanctifiante, et que la thèse couramment proposée par nos manuels est en dehors de la vérité thomiste.

Sur l'interprétation de la pensée du Docteur angélique deux explications paraissent possibles :

Soit celle de Gonet, Billuart, des Salmanticenses, reprise de nos jours par les PP. Pignataro, Billot, Pègues, et récemment encore défendue par MM. Michel et Van der Meersch : la grâce sanctifiante fait partie de la justice originelle, dont elle est la

[1] Voir le texte du *De Malo*, traduit par nous, ci-dessus.

[2] Cf. Cajétan, *In Iam P.*, q. 95-100 ; Ferrariensis, *Comm. in IV C. Gentes*, c. 52. — Kors, *op. cit.*, p. 135-136. — A ces références fournies par le R. P. Kors, nous croyons bon d'ajouter tout au moins le texte le plus important de Cajétan, *in* q. 95, a. 1 : « Non est doctrina S. Thomæ, quod justitia originalis sit idem quod gratia, sed quod gratia gratum faciens, de qua est sermo, sit velut radix justitiæ originalis, pro quanto subdit supremum hominis Deo. Et propterea facti in justitia originali concluduntur etiam facti in gratia, quasi justitia originalis fuerit quasi gratia quædam gratis data, fundata super gratia gratum faciente. »

Ce texte, à notre sens, n'établit pas encore péremptoirement la thèse du P. Kors et peut très bien être entendu dans le sens de la thèse du cardinal Billot et de ceux qui font, de la grâce sanctifiante, une partie — la partie formelle — de la justice originelle.

Il faut d'ailleurs se rappeler que le terme « justice originelle » n'a pas toujours le même sens sous la plume de S. Thomas. Tantôt il signifie toute la rectitude primitive, y compris la rectitude surnaturelle de la volonté vis-à-vis de Dieu, et tantôt il faut en restreindre la signification à l'absence de concupiscence résultant du don d'intégrité. M. Van der Meersch, dans l'article dont il sera question tout à l'heure, a bien établi ce point.

[3] Kors, *op. cit.*, p. 139.

[1] *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 517.

[2] *Revue Thomiste*, octobre-décembre 1921, p. 624-630.

[3] *De distinctione inter justitiam originalem et gratiam sanctificantem*, dans les *Collationes Brugenses*, t. XXII (1922) ; publié en tiré à part, in-8°, 20 pages.

[4] Compte-rendu de l'ouvrage du R. P. Kors, dans la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. XLVII (1923), p. 79-82.

[5] *Revue des Sciences phil. et théol.*, 1923, p. 582.

partie formelle, et dont elle ne se distingue que d'une simple distinction inadéquate ;

Soit celle que le R. P. Kors, après le R. P. Martin et M. Bittremieux, pense avoir trouvée dans Cajétan et Ferrariensis : la grâce sanctifiante se distingue adéquatement de la justice originelle, dont elle est sans doute inséparable, mais qui n'est, en soi, qu'une perfection de la nature confinée dans l'ordre naturel, quoique produite par une cause surnaturelle.

IV

Est-il besoin de le dire ? Toutes les opinions exposées ci-dessus sont parfaitement admissibles au point de vue de la foi. Pourvu qu'on admette que par le péché originel l'homme naît privé de la grâce sanctifiante, peu importe l'explication théologique.

Privé de la grâce sanctifiante, l'homme souillé du péché originel ne peut, à aucun titre, prétendre à la gloire du ciel. Sera-t-il condamné à l'enfer ? On sait que peu à peu, dans l'Eglise catholique, la doctrine des limbes s'est affirmée et imposée : ceux qui meurent avec le seul péché originel vont, non dans l'enfer proprement dit, mais dans les limbes, où toute leur peine consistera dans la privation de la vision intuitive, que d'ailleurs ils ignorent.

Mais quels sont ceux-là ? Les enfants morts avant l'âge de raison, sans doute, et sans avoir reçu le baptême ; puis tous ceux qui leur doivent être assimilés. Mais encore, quels sont ceux qu'il faut assimiler aux enfants ? Les idiots, les simples d'esprit, ceux qui, en un mot, n'ont jamais pu faire usage de leur raison. Mais encore, est-ce tout ?

Nos lecteurs connaissent la doctrine proposée récemment par S. E. le cardinal Billot, dans une série d'articles publiés dans les *Etudes,* sous le titre : *La Providence de Dieu et le Nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut* [1]. Avant même que tous ces articles aient paru, nous avons voulu donner un aperçu exact et complet de l'opinion proposée par l'éminent théologien [2]. Il est donc inutile de revenir ici sur l'exposé de cette opinion.

Mais on ignore peut-être toutes les controverses, parfois passionnées, qui ont surgi à propos de cette doctrine « nouvelle, » assure-t-on, dans l'Eglise.

Une première critique, aussi mesurée dans la forme que sérieuse dans le fond, a été adressée à la thèse du cardinal par le R. P. Harent, S. J., dans son remarquable article *Infidèles (Salut des),* paru dans le *Dict. de Théologie cath.*, t. VII, col. 1726-1830 [3]. Le P. Harent invoque contre la thèse des adultes d'âge, mais non de raison et de conscience, l'autorité de l'Ecriture et notamment de S. Paul. Ceux qui sont inexcusables, d'après S. Paul, ce ne sont pas seulement les philosophes, les savants, ceux qu'on appellerait aujourd'hui intellectuels. L'Apôtre vise tous les païens en général ; et cette intention est d'ailleurs la conclusion de tout ce qui précède. (Rom. II, 5 8).

« La distinction imaginée par quelques exégètes, écrit de son côté le R. P. Prat, entre les philosophes et le vulgaire, est sans fondement. Paul parle des païens en général... Les philosophes sont plus coupables, parce qu'ils ont péché davantage contre la lumière, mais ils ne sont pas les seuls coupables. Restreindre à eux seuls l'argumentation de l'apôtre, c'est perdre de vue sa thèse et énerver son raisonnement [1]. »

C'est très certainement de la très grande majorité des païens (et c'est ce qui justifie son expression) que parle S. Paul lorsqu'il dit : *omnes peccaverunt* (Rom. III, 23).

« S. Paul met ici : « quand *des* païens accomplissent ce que la Loi demande » (Rom. II, 14), etc., tout simplement parce que la très grande majorité refuse de l'accomplir et pèche à un moment ou à un autre ; et c'est précisément cette très grande majorité qui lui fera dire plus loin (III, 23) : *omnes peccaverunt...,* en négligeant, outre quelques inconscients, la quantité relativement faible de ceux qui se montrent constamment bons, et qui, par là, nous montrent la loi inscrite dans leurs cœurs : ce qui d'ailleurs n'empêche pas que les autres, les *pécheurs,* quand ils agissent comme si

[1] *Etudes* des 20 octobre 1919 ; 20 janvier, 5 avril, 20 août, 5-20 décembre 1920 ; 5 mai, 20 novembre 1921 ; 5 septembre 1922 ; 20 août 1923.

[2] Voir *Ami* 1921, p. 481-486.

[3] Fascicules LVI-LVII. — Plusieurs autres fascicules du *Dictionnaire* ont paru depuis notre dernier *Bulletin théologique :* voir *Ami* 1922, p 692. Le volume VII est terminé avec la première moitié du fascicule LIX. A signaler très particulièrement, du regretté chanoine Mangenot, le copieux article *Inspiration de l'Ecriture,* col. 2068-2266. Du même auteur, mort à la tâche, et suppléé pour l'achèvement de son étude par M. Rivière, professeur à la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg, l'article *Interprétation de l'Ecriture,* col. 2290-2343.

M. A. Michel, dans l'article *Intuitive (Vision),* col. 2351-2394, complète l'article précédemment paru sur la *Gloire des Elus,* t. VI, col. 1393-1426 C'est une excellente méthode, dont nous féliciterons vivement le Directeur du *Dict. de Théologie,* chaque fois qu'elle sera employée, de confier les articles qui doivent se compléter ou qui touchent à des questions communes, au même théologien. On évite ainsi les redites.

Faute d'avoir pris cette précaution, il est arrivé que M. Tobac, dans son très remarquable article sur *Isaïe,* t. VIII, col. 1-79, a repris et traité à nouveau la question de la Prophétie de l'Emmanuel, déjà exposée tout au long, t. IV, col. 2430-2440. — Ce tome VIII amène une heureuse innovation (que l'*Ami* avait suggérée en 1922, p. 692) dans la façon d'indiquer, en titres courants, les sujets traités : dans les articles de quelque importance, à côté du titre général est accolé un sous-titre plus spécial répondant à la matière exposée dans la page.

L'article de M. F. Vernet sur *Irénée (Saint),* t VII, col 2394-2533, est peut-être la meilleure étude théologique qui ait paru sur le grand Evêque de Lyon. Je note en passant l'excellente interprétation, donnée par l'auteur, du texte si discuté et si souvent mal compris du lib. III, c. 3, n. 1 : « *Ad hanc enim Ecclesiam* [*Romanam*], *propter potiorem principalitatem, necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quæ est ab apostolis traditio.* » Lorsqu'on agence les différentes acceptions possibles de ce texte, on peut obtenir, nous affirmait le P. F.-X. Roiron (aujourd'hui décédé) dans les *Recherches de science religieuse* (1917, p. 36-51), 116 combinaisons possibles, dont 5 sont, à première vue, défendables et ont été défendues Voici l'interprétation très positive de M Vernet : « La supériorité que S. Irénée proclame n'est point due à l'importance civile de Rome, ni à l'importance de l'Eglise romaine, en tant qu'elle résulte de l'importance de la ville de Rome ; c'est une supériorité de l'Eglise romaine due à un caractère intrinsèque. Ce n'est pas seulement une prééminence commune aux Eglises apostoliques en raison de leur origine, qui serait *potentior* dans l'Eglise de Rome, une prééminence honorifique qui la rendrait *prima inter pares.* Ce n'est pas même seulement une supériorité de primauté indéterminée, et nous n'avons pas une affirmation seulement implicite de la primauté juridique de l'Eglise de Rome. Mais nous avons une affirmation explicite, affirmation qui, parce qu'Irénée traite une question d'ordre doctrinal, porte uniquement sur la primauté juridique envisagée au point de vue doctrinal .. S. Irénée affirme, en termes clairs, une primauté effective. De son texte, il est légitime de conclure qu'elle est souveraine et qu'elle réside dans le pape. » (Col. 2437-2438).

[1] *La Théologie de S. Paul,* Paris, 1908, t. I, p. 266.

la loi naturelle n'existait pas, ne la sentent au dedans de leurs consciences, — ou qu'ils ne puissent avoir, par la suite, un moyen de salut dans l'Evangile. Cette façon de parler : « *des* païens », cadre donc avec l'opinion commune des théologiens. Quant à y voir un rappel de la division des gentils en philosophes et en gens qui ne le sont point, pas un mot du contexte ne nous y autorise, et ce serait détruire le *Omnes peccaverunt* que d'y songer [1]. »

Le P. Harent conteste ensuite au cardinal qu'on puisse récuser en la matière l'autorité des Pères et des théologiens. Les Pères, en effet, malgré l'insuffisance de leurs notions géographiques, savaient fort bien « qu'il y avait dans l'évangélisation des lacunes énormes. » Et les théologiens du moyen âge, S. Thomas notamment, pouvaient se faire « une assez juste idée de la grandeur des régions lointaines du monde habité, et par conséquent du nombre immense des infidèles négatifs [2]. »

La discussion théologique est des plus intéressantes [3]. Au dire du P. Harent, le cardinal exige, pour que le péché puisse exister, une plénitude et une pureté de connaissance de Dieu, que le sentiment commun des théologiens ne demande pas. D'ailleurs, les hommes connaissent tous au moins quelques préceptes de la loi morale comme tels, et donc, par le fait même, ils ne sont pas sans une connaissance quelconque du Législateur.

Voici la conclusion du P. Harent :

« Dans un louable sentiment de confiance en la miséricorde divine, et de compassion envers des multitudes d'infidèles qui lui semblaient absolument délaissés, le cardinal a cherché une solution qui leur épargnât les peines de l'enfer, et qui les mît pour l'éternité dans un sort relativement heureux. Toutefois ces multitudes ne lui auraient point paru aussi délaissées, si d'abord il avait posé des conditions moins exagérées à la moralité et à l'obligation, surtout du côté de la connaissance de Dieu requise pour se voir obligé par un précepte de la loi naturelle ; si ensuite, il avait admis, avec plus d'étendue, même chez les simples, les forces de la raison naturelle, et pour fortifier encore cette raison et cette volonté libre, admis des grâces providentielles ou préternaturelles, et, par-dessus tout cela, établi solidement le principe du *Facienti quod in se est...* ; si, de plus, il avait fait un meilleur accueil aux révélations immédiates, par lesquelles Dieu peut communiquer, à ceux que la révélation antique et historique n'atteint pas, la foi et la justification, au moins quand ils ont fait leur possible ; si, enfin, il avait tenu compte d'autres suppléances de la prédication, dont nous allons parler. Après une étude attentive du nouveau système, nous n'arrivons pas à le concilier avec les textes de S. Paul sur les païens, avec la tradition des Pères et l'autorité de S. Thomas, dont on ne parvient pas à diminuer la valeur en la question présente, enfin avec des notions de théologie morale unanimement reçues. »

Plus modéré et plus conciliant, l'article du R. P. Claeys Bouuaert (article déjà ancien, puisqu'il date d'avril 1921, mais qu'il est utile de rappeler ici [4]). L'auteur répond à cette question : *Tous les athées sont-ils coupables ?* C'est, sous la forme qui lui convient en dernière analyse, le problème posé par le cardinal Billot. Le R. P. conclut, contre le cardinal, à une interprétation différente des textes de la Sagesse et de S. Paul, plus en conformité avec le sens que leur accorde la tradition catholique. D'autre part, il admet, avec le cardinal, la possibilité et le fait d'un athéisme complètement irresponsable, mais — et ceci semble bien contredire les premières affirmations du cardinal — d'une manière purement individuelle et exceptionnelle. Quant à l'athéisme apparent, son analyse forme la partie la plus originale de l'article.

L'athée apparent est celui qui, sans connaître Dieu d'une façon distincte, croit cependant à l'obligation morale et au devoir. En réalité, « l'homme capable de vie morale, qui reconnaît à la voix de la conscience une autorité indiscutée, qui reconnaît, par conséquent, la réalité du bien absolu..., ne reconnaît-il pas aussi, confusément, mais réellement le vrai Dieu, et n'est-ce pas Dieu qu'il nomme *déjà*, en nommant le devoir, la conscience ou l'idéal ? » Cet athéisme apparent montre qu'il ne faut pas élargir outre mesure les rangs de ceux qui sont irresponsables, parce que ne connaissant pas Dieu. Beaucoup connaissent Dieu, — et les athées apparents sont de ce nombre, — à travers la notion d'obligation morale et de devoir [1].

La *Revue thomiste* a pris nettement position contre le cardinal. Déjà, en 1921, le R. P. Garrigou-Lagrange y publiait sa conférence sur le *Principe de finalité*. L'auteur y revendique pour tout homme, en vertu du sens commun ou raison naturelle, la connaissance non seulement implicite de Dieu, mais explicite, quoique confuse. Cette idée de Dieu permet de ne pas confondre Dieu avec les astres ou avec les esprits mauvais, et, de plus, elle peut être acquise, à raison de sa facilité, en dehors de tout enseignement. Elle se retrouve dans toutes les religions des primitifs. A tout le moins, par la finalité qui existe dans le monde, se prouve la *probabilité* de l'existence d'un Recteur suprême du monde : cela posé, l'homme est tenu de s'éclairer davantage sur l'existence et la nature de cet ordonnateur suprême ; et, s'il néglige de le faire, il est coupable. Dès lors son ignorance n'est plus invincible [2].

En 1922, le R. P. Hugon, dans sa *Chronique de théologie dogmatique,* reprend la critique des

[1] Col. 1901.
[2] Col. 1902-1904.
[3] Col. 1907 sq.
[4] *Nouvelle Revue Théologique,* avril 1921, p. 169-185.

[1] Ce qui ne signifie nullement que la notion de devoir ne suppose pas la notion préalable ou tout au moins simultanée du législateur imposant l'obligation morale Le R. P. admet expressément cette vérité que nous avons démontrée l'an dernier, dans l'*Ami,* à deux reprises, p. 295 et 453. Mais tout l'exposé de l'article du R. P. Claeys Bouuaert « tend à montrer que l'homme, ayant la notion du bien moral, a [déjà] la notion du bien absolu, ET que cette notion s'identifie, au moins confusément, avec celle de Dieu, législateur, transcendant, personnel. » A cette notion du bien moral, l'homme pourra d'ailleurs facilement parvenir, non point par la voie d'invention ou de recherche personnelle, mais par la voie d'enseignement. Est-ce qu'à tout instant les parents ne disent pas à leurs enfants : Fais ceci, c'est bien ; évite cela, c'est mal ? Cherchant le bien et fuyant le mal, d'après l'enseignement de leurs parents, les enfants aiment Dieu implicitement et satisfont, même sans le savoir, à l'obligation d'aimer Dieu par-dessus toutes choses dès le premier instant de leur raison. Mais à tout cela, rien qui contredise la thèse même du cardinal : ces constatations ne feront peut-être qu'en rétrécir le champ d'application ; mais les principes en demeurent intacts.

[2] *Revue thomiste,* octobre-décembre 1921, p. 408.

articles du cardinal. Cette critique, avouons-le, paraît un peu absolue, et manque de nuances; elle n'a pas, surtout, l'ampleur qui serait désirable. Son auteur le sait, et s'en excuse modestement [1].

Tout autre est l'article du R. P. Larivé, O. P., publié en mars 1923 [2]. Ici, la question est étudiée sous toutes ses faces. On peut regretter dans cette fort belle étude quelques mouvements d'allure un peu vive, et parfois des raisonnements un peu forcés : l'auteur n'a ni la grande courtoisie du P. Harent, ni la sérénité du P. Garrigou-Lagrange. Mais, dans l'ensemble, sa critique porte de rudes coups à l'éminent auteur des articles parus dans les *Etudes,* et souvent on ne voit pas bien comment il serait possible d'y riposter. Si l'affaire de notre salut relève vraiment de la Providence, *il faut* que la Providence y ait pourvu. Et elle n'y a pas manqué. Car elle assure à l'homme la connaissance, au moins implicite et confuse, de Dieu; elle a promulgué la loi naturelle toute vive dans la conscience humaine; elle a placé l'homme sous l'influence du Christ. « Il appartient à la divine Providence, dit S. Thomas, de pourvoir toujours au nécessaire en matière de salut, sauf empêchement de la part de l'homme. Si donc un pareil sauvage se laissait conduire par sa raison naturelle dans la poursuite du bien et la fuite du mal, il faut tenir pour très certain que Dieu lui révèlerait par une inspiration intérieure ce qu'il est nécessaire de croire, ou qu'il dirigerait vers lui un prédicateur de la foi, comme il envoya Pierre à Corneille [3]. » Cette réponse a une valeur générale, indépendante de toute situation de fait, et s'imposant comme un principe premier dans l'économie du salut. Aussi bien, l'Ecriture ne permet pas qu'on puisse résoudre le cas des infidèles négatifs comme l'a fait le cardinal Billot. S. Paul a été envoyé à tous les Gentils; il connaît la situation morale des destinataires de sa mission. Or, il affirme que tous, juifs et païens, sont sous le péché; le programme de la justification est le même pour tous sans distinction, d'un bout à l'autre de son parcours : même point de départ : *omnes peccaverunt;* même but à atteindre : *et egent gloria Dei;* même trajet de la grâce : *justificati per gratiam ipsius.* Personne n'est excepté. Le R. P. Larivé reprend ensuite les exemples historiques apportés par Son Eminence à l'appui de sa thèse et montre qu'ils n'ont peut-être pas été triés avec une circonspection suffisante. Et il conclut durement : « La théorie en question ne nous paraît ni vraie, ni sûre dans ses conséquences et ses principes, et, si proche de son berceau, elle semble avoir rempli le nombre de ses jours. »

Ah! qu'en termes galants ces choses-là sont dites!

Et maintenant, sera-t-il permis à l'*Ami* de formuler son opinion? — Il nous semble impossible, tout d'abord, de suivre S. E. le cardinal Billot sur le terrain choisi par lui pour l'exégèse de S. Paul, touchant le « *inexcusabiles* » et le « *omnes peccaverunt.* » Avec le P. Prat et le P. Harent, nous reconnaîtrons que l'exégèse commune et traditionnelle interprète ici la pensée de S. Paul de tous les Juifs et païens en général. Cela ne signifie pas, évidemment, que l'éminent théologien qu'est le cardinal n'ait pas l'autorité personnelle suffisante pour formuler une interprétation nouvelle là où l'Eglise n'a rien défini et où la liberté d'opiner peut paraître à beaucoup encore existante. Néanmoins, malgré le haut patronage que nous apporterait une si grande autorité, nous ne nous reconnaîtrions pas encore le droit de délaisser, sur ce point, les sentiers battus et d'abandonner l'exégèse reçue par la quasi-unanimité des écrivains catholiques. Toutefois, on n'a pas assez souligné la remarque opportune du R. P. Lagrange, dans son récent commentaire sur l'épître aux Romains : « Comme le notait déjà Origène, cela *(inexcusabiles)* s'applique à tous les hommes jouissant de la raison naturelle, mais surtout aux sages de ce monde et à ceux qui se nomment philosophes [1]. » Dans l'interprétation traditionnelle des textes de S. Paul, il y aurait donc place, d'après le P. Lagrange, pour une *nuance* assez accentuée en faveur de l'exégèse du cardinal. Et, de plus, il resterait encore à déterminer quels sont les hommes inexcusables, parce que, *jouissant de leur raison naturelle,* ils n'en usent pas pour découvrir Dieu. Evidemment, on ne saurait affirmer que tout adulte d'âge doit l'être également, *ipso facto,* de raison et de conscience. S. Paul n'a ni pu ni voulu dire cela; car une interprétation aussi stricte exclurait toute une catégorie qui s'impose naturellement : les fous, les simples, les *perpetuo amentes,* les idiots, etc., etc. Donc, tout en gardant le sens général voulu par l'interprétation traditionnelle, on peut, on doit même admettre, comme l'a fait discrètement le P. Clayes Bouuaert, des exceptions possibles et reconnaître qu'il peut y avoir, qu'il y a vraiment parmi les hommes dont la raison a été empêchée d'évoluer normalement, des athées négatifs, parfaitement inconscients de leur état. Ainsi, si la pensée de S. Paul n'est pas favorable à la thèse du cardinal, et si l'argument que celui-ci croit trouver dans l'épître aux Romains est caduc, l'argument qu'on veut à l'opposé trouver contre cette même thèse dans les affirmations de S. Paul, ne doit pas être trop pressé : qui trop prouverait, rien ne prouverait.

Et si nous limitons la thèse du cardinal à certaines exceptions (dont Dieu seul connaît le nombre), au nom de quelle théologie pourrait-on nous opposer une fin de non-recevoir? Serait-ce au nom de la théologie de la Providence divine, comme a voulu le faire le P. Larivé? « *Hoc ad divinam providentiam pertinet,* dit S. Thomas, *ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur.* » Règle absolue, nous affirme-t-on, et d'une portée très générale. Soit. Mais il s'agit précisément, dans

[1] *Id.*, juillet-septembre 1922, p. 278-282.
[2] *Id.*, janvier-mars 1923, p. 43-73.
[3] *De Veritate*, q. XIV, a. 11, ad 1.

[1] *Op. cit.*, Paris, 1916, p. 24.

cette règle, de ceux qui sont capables de mettre obstacle volontairement à l'action de la divine Providence. Et le cardinal Billot pourra faire sur ce point la réponse plusieurs fois par lui présentée : tous les arguments apportés contre son opinion au nom de la théologie de la Providence sont valables en ce qui concerne les adultes *formels*, les seuls dont parlent les théologiens, les seuls qu'on ait envisagés jusqu'ici dans toutes les discussions relatives à la volonté salvifique de Dieu. Et s'il fallait entendre la loi providentielle énoncée par S. Thomas comme une règle générale sans aucune exception possible, il faudrait immédiatement admettre cette conséquence : que Dieu est obligé, par sa Providence, de pourvoir effectivement aux moyens nécessaires de salut pour les petits enfants morts sans baptême, nonobstant les circonstances indépendantes de la volonté des hommes, circonstances qui sont précisément la raison de la mort infortunée de ces enfants. Conclusion évidemment outrée, n'est-il pas vrai, et dont l'exagération même indique qu'il faut entendre en un sens moins absolu et moins strict le principe sur lequel on pense devoir s'appuyer.

Au fond, c'est un fait humain, et non un principe de théologie, qui est mis en discussion par le cardinal. Sans contestation possible, on admet parmi les adultes d'âge une catégorie d'êtres humains assimilables aux enfants inconscients et irresponsables : ce sont tous ceux que des circonstances d'ordre physique ou physiologique rendent incapables de se servir de leur raison. Ne peut-on concevoir que des circonstances d'ordre moral, — influences du milieu, éducation, traditions erronées, etc., — peuvent produire un effet analogue, en ce sens qu'elles empêcheraient chez certains hommes l'usage normal ou complet de la raison, retenant ceux qui en sont les victimes dans des considérations d'ordre inférieur et matériel qui ne leur laissent point le loisir d'élever leurs regards vers le ciel et d'y découvrir, à travers les créatures, la bonté et l'existence du Créateur? Sans doute, — on ne fait pas difficulté d'en convenir, — ces victimes, au point de vue moral et intellectuel, seraient des anormaux véritables : adultes d'âge, mais non de raison et de conscience.

Quel est le nombre de ces anormaux? Peut-on, eu égard à la divine Providence, laisser entendre que le nombre en sera incalculable, considérable par rapport au nombre de ceux qui, adultes d'âge et de raison, seront sauvés ou damnés? Mystère, sans doute. Toutefois, il semble bien que dans l'estimation du nombre des adultes d'âge et non de raison, il ne convienne pas de s'engager délibérément dans une voie où l'on risque de contredire le caractère exceptionnel que nous avons reconnu à cette catégorie d'hommes. Et c'est sans doute parce que, dans ses premiers articles du moins, le cardinal n'a pas paru tenir compte de ce caractère exceptionnel, que sa thèse a été vivement et, sur ce point, peut-être justement attaquée. On aurait mieux fait de s'en tenir à contester l'application trop générale faite par l'éminent auteur que de s'inscrire en faux contre toute sa doctrine.

Car enfin, la thèse de la nécessité d'une certaine influence sociale, d'une éducation *via disciplinæ* (comme dit le cardinal avec S. Thomas), pour amener, chez le peuple du moins, la raison humaine au degré de développement requis pour connaître Dieu naturellement, n'est pas une thèse réprouvée par l'Eglise, bien au contraire.

Entendons la voix de quelques théologiens.

Voici d'abord Molina, s'efforçant de concilier les principes catholiques sur la connaissance naturelle de Dieu et les relations faites au sujet de l'ignorance absolue des peuples découverts par les Portugais au Brésil :

« Nous savons, par de nombreuses et certaines relations, qu'au Brésil, avant l'arrivée en ces parages des Portugais, les habitants de la région n'avaient aucune idée de Dieu et n'offraient à aucune créature le culte de la divinité. D'où il appert que certains hommes peuvent exister, si incultes et si peu civilisés, qu'avec une très grande probabilité on peut affirmer qu'ils se trouvent dans l'ignorance invincible de Dieu. En vertu de cette ignorance, ils seront excusés du péché d'infidélité : s'ils n'adorent pas Dieu, s'ils ne lui rendent pas les hommages qui lui sont dus, ils n'encourent aucune faute. Toutefois, étant donné la nature humaine, la liberté laissée par Dieu aux hommes, et l'ordre de choses institué par Dieu, on ne saurait dire que Dieu n'a pas pourvu suffisamment aux moyens nécessaires pour que l'homme puisse parvenir à la connaissance qu'il doit posséder de la divinité [1]. »

Ainsi, Molina admet que par le fait d'un manque de civilisation, certains hommes peuvent être dans l'ignorance absolue de Dieu, sans que pour autant l'on puisse accuser d'insuffisance la Providence divine.

Entendons Suarez nous expliquer de son côté comment la notion de Dieu est acquise par les hommes. Il semble bien que l'*Eximius* ait eu en vue l'affirmation de S. Thomas au ch. 38 du livre 3 du *Contra Gentes*, et qu'il la veuille paraphraser :

« Bien que, rigoureusement parlant, il ne nous soit pas complètement évident que Dieu existe, c'est cependant là une vérité en tel accord avec la lumière naturelle de notre esprit, qu'il est presque impossible de l'ignorer... Mais cette connaissance de Dieu peut être comprise de deux façons : soit Dieu connu d'une manière commune et confuse, c'est-à-dire connu comme une puissance supérieure qui peut nous aider ou nous rendre heureux ou nous faire quelque bien analogue ; et ce concept, quoiqu'il puisse convenir au vrai Dieu, peut aussi être appliqué aux fausses divinités... ; soit encore Dieu, le vrai Dieu connu comme l'Etre suprême, qui n'a point de supérieur, principe de toute chose, et c'est de cette connaissance du vrai Dieu que les auteurs cités par moi ont affirmé qu'elle est naturellement donnée à l'homme.

« Mais cette connaissance n'est pas le résultat, ni d'une démonstration, dont la plupart sont incapables, ni de l'évidence des termes... Une telle connaissance a une double origine. C'est, en premier lieu, l'extrême convenance de l'existence de Dieu avec la nature humaine : en effet, aussitôt que cette vérité est proposée et que les termes en sont expliqués, bien que son évidence ne paraisse pas immédiatement, elle semble cependant si conforme à la raison que tout

[1] *In Iam P. Summæ S. Thomæ*, q. 2, a. 1.

homme dont le cœur n'est pas complètement perverti, en demeure très facilement persuadé... En second lieu, cette notion générale de l'existence de Dieu se fonde *sur la tradition des ancêtres, et procède de l'enseignement des enfants par leurs parents, des ignorants par les doctes.* Et c'est de là que provient ce sens général que l'on retrouve chez tous les peuples concernant l'existence de Dieu... [1] »

Ainsi, Suarez admet que pour le peuple le véhicule quasi-nécessaire de la connaissance de Dieu, c'est l'instruction, *via disciplinæ*. Là où l'absence ou la disparition de la civilisation religieuse existe, les moyens d'instruction disparaissent également et l'ignorance prend la place de la connaissance. Mais, ici encore, de la doctrine et des déclarations même de Suarez, il apparaît nettement que ce cas ne peut être qu'exceptionnel et individuel.

On sait que la plupart des théologiens, contrairement à l'opinion de Molina, n'admettent la possibilité de l'ignorance invincible de Dieu que *ad breve tempus,* sans exception même pour les peuplades sans civilisation et les hommes sans éducation. L'unanimité toutefois n'existe pas : Platel n'hésite pas à apporter à la thèse commune une restriction bien favorable à l'opinion de Molina. « *Potest in adultis,* écrit-il, *secundum cursum naturæ sibi relictæ, dari saltem ad breve tempus, invincibilis ignorantia Dei negativa ; ...Deum esse non est per se notum, sed solum per discursum ex effectibus quem in re a sensibus adeo remota, non possunt adulti statim formare in primo usu rationis ;* IMO NEC POST DIUTURNUM EJUS USUM, SI SINT VALDE HEBETES ET BARBARI, OMNI INSTRUCTORE DESTITUTI [2]. » Et nous savons, par l'expérience, que les barbares et les stupides au point de vue des vérités religieuses même d'ordre naturel, n'habitent pas tous les contrées lointaines non évangélisées.

Entendons maintenant la voix de l'Eglise.

La crise du traditionalisme a eu cet heureux résultat de contraindre les théologiens à réfléchir sur le rôle important, souvent nécessaire, joué par la civilisation dans la formation de la raison humaine. En affirmant brutalement et sans nuance que l'homme, que tout homme, adulte d'âge et non compris dans la catégorie des idiots et simples d'esprit, doit être aussi, *ipso facto,* un adulte de raison et de conscience, on oublie les restrictions si sagement apportées par les Pères du concile du Vatican à la déclaration dogmatique relative à la puissance naturelle de connaître Dieu.

Voici, traduites par nous, les remarques de Mgr Gasser à ce sujet :

« Il nous a semblé que ce chapitre (le ch. 2, *De revelatione)* devait être précédé de la doctrine contenue dans les Livres saints touchant la manifestation naturelle de Dieu dans les choses faites par Lui et la lumière naturelle que possède la raison humaine pour parvenir à la connaissance de Dieu.

« Trois remarques sont à faire ici. — 1. On suppose l'usage de la raison. — 2. Il n'est pas question du *fait,* à savoir si, parmi les hommes, tous et chacun puisent leur première connaissance de Dieu de cette manifestation naturelle (du Créateur dans la création), ou bien si, excités par la révélation préalablement proposée, dans leur recherche de Dieu, ils apprennent d'abord par la révélation que ce Dieu existe. Ce dont il s'agit ici, ce que les Ecritures affirment immédiatement, c'est la *puissance* de la raison, à savoir, que la manifestation objective de Dieu par les créatures est ordonnée à la raison humaine, et que celle-ci possède des forces suffisantes pour *pouvoir* connaître Dieu en partant de cette manifestation. De là résulte pour l'homme une obligation naturelle de parvenir par cette manifestation, à défaut d'autres moyens, jusqu'à la connaissance de Dieu : c'est ce qui est explicitement enseigné par S. Paul et au livre de la Sagesse. — 3. Mais, de plus, *on n'aborde pas ici la question générale des conditions requises pour que l'homme parvienne à un usage suffisant de sa raison.* Cependant, celui qui affirmerait que l'usage suffisant de la raison, nécessaire à l'homme pour connaître Dieu par les créatures, ne peut jamais être obtenu sinon par une révélation immédiate ou transmise de Dieu, c'est-à-dire celui qui affirmerait que la condition nécessaire au développement normal de la raison est, *non pas une tradition ou une éducation quelconque,* mais nommément la révélation de l'existence de Dieu, transmise par d'autres hommes ; celui-là affirmerait équivalemment que la raison humaine est ainsi faite que, par elle-même, *elle ne saurait parvenir* à la connaissance de Dieu par les choses créées, bien que cette même connaissance, déjà procurée à la raison par la voie d'une révélation transmise, puisse recevoir confirmation de la raison, laquelle pourra, non connaître, mais connaître de nouveau Dieu, même au moyen des choses faites par Lui [1]. »

Par là-même, le Concile, tout en condamnant le traditionalisme, semble admettre une influence réelle, et peut-être, en certains cas du moins, nécessaire de l'éducation — *via disciplinæ* — dans la formation de cette raison dont l'exercice doit être normal pour fournir à l'homme le moyen de parvenir à la connaissance de Dieu. Aussi, les théologiens qui ont parlé après les décisions du concile du Vatican, de l'athéisme négatif ou de la possibilité de connaître Dieu par la raison naturelle, ont, en général, apporté plus de nuances que les anciens théologiens, dans l'énoncé de leurs thèses. Citons-en quelques-uns au hasard :

Van Noort : *Si sermo est de hominibus* PERFECTUM RATIONIS USUM HABENTIBUS, *dicendum videtur, non posse dari atheos negativos. (De Deo Uno,* p. 11).

Hugon : *Concedi nequit hominem* RATIONIS PLENE COMPOTEM *ignorare Deum invincibiliter. (De Deo Uno,* p. 41).

Chr. Pesch : *Neque esse possunt... homines, qui,* USU RATIONIS PRÆDITI, *Deum invincibiliter et inculpabiliter,... ignorant. (De Deo Uno,* n. 24).

Tanquerey : *Itaque docetur a Concilio Deum ratione humana,* RECTE EVOLUTA,... *cognosci posse...* (T. II, p. 220).

Il y a, dans la restriction apposée par ces auteurs, la possibilité d'une hypothèse dans laquelle la raison humaine ne serait pas développée comme il conviendrait. Le card. Billot n'a rien fait autre chose que d'étudier certaines des conditions sociales où pourrait se réaliser cette hypothèse. Peut-être a-t-il excédé quant à l'application des principes ; mais, en restant dans le domaine de l'exception, on ne peut dire que sa théorie soit à l'encontre de

[1] *Metaphys.*, disp. XXIX, sect. 3, n. 36, 37.
[2] *De Deo Uno*, c. 1, § 1, n. 18.

[1] Adnotationes in primum schema *Constitutionis de Doctrina christiana.* (Collectio Lacensis, t. VII, p. 520, n° 6).

la doctrine traditionnellement reçue ; elle a toute la probabilité que lui laissent les déclarations de Mgr Gasser au concile du Vatican.

V

En terminant cette Chronique de théologie, il nous est agréable de publier la lettre suivante que nous adresse M. l'abbé Duplessy, directeur de la *Réponse,* et qui vient en confirmation de la doctrine exposée dans l'*Ami* du 3 janvier dernier au sujet de l'intercession des âmes du purgatoire :

Je constate avec joie que vous soutenez énergiquement cette thèse, que les âmes du purgatoire peuvent prier et prient pour nous. Elle est si consolante, cette pensée, pour les survivants !

Voulez-vous, à ce sujet, me permettre un souvenir personnel ? Il ne serait intéressant que pour moi, s'il ne s'y mêlait un argument *d'autorité* en faveur de votre thèse.

Lorsque Mgr Amette publia le *Catéchisme du Diocèse et de la Province de Paris,* il nous fit l'honneur, à M. Audollent et à moi, de nous confier la préparation d'une *Explication* de ce Catéchisme. Or, au sujet de la question 158 : « Comment l'union existe-t-elle entre les âmes du purgatoire et nous ? » j'avais préparé un texte où on lisait, après un 1° consacré à la prière pour les défunts, un 2° ainsi conçu : « De leur côté, ces âmes, impuissantes pour elles-mêmes, et pourtant agréables à Dieu, prient pour nous et nous obtiennent des grâces. »

Bien que personnellement favorable à cette thèse, Son Eminence hésitait à l'introduire dans une Explication du Catéchisme qui devait revêtir un caractère quasi-officieux. Mais je lui fis observer que, dans le *Catéchisme de Pie X,* « examiné par Nous-même, » disait le Pape, et imposé par lui à la Province de Rome, la thèse en question figurait, non dans une *Explication,* mais dans le *texte* même du Catéchisme. La question 123, en effet, est ainsi rédigée : « QUESTION. Les Bienheureux du paradis et les âmes du purgatoire sont-ils dans la communion des saints ? — RÉPONSE. Les Bienheureux du paradis et les âmes du purgatoire sont eux aussi dans la communion des saints, car unis entre eux et avec nous par la charité, *les uns* reçoivent nos prières, *les autres* nos suffrages, et TOUS, en retour, intercèdent pour nous auprès de Dieu [1]. »

Le Cardinal n'hésita plus : il jugea que l'Archevêque de Paris pouvait bien laisser dire, dans l'explication du Catéchisme de sa Province, ce que le Pape faisait dire dans le *texte* du Catéchisme de la Province de Rome !

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je suis missionnaire en Afrique. La religion des païens de ma région consiste surtout dans le culte des esprits ; chez eux tout n'est que superstition et crainte. Les accidents purement fortuits ont une cause qu'il faut chercher ; toute maladie, toute mort demande une explication.

Nos nègres ne sont tranquilles que lorsqu'ils ont consulté le sorcier et que celui-ci, après avoir évoqué les esprits (esprits des ancêtres surtout), a donné la cause et la provenance de l'accident. Il faut alors apaiser ces esprits, se les rendre favorables ; et le sorcier prescrit ce qu'il faut faire.

La religion chrétienne est prêchée ici depuis une trentaine d'années, et nous avons déjà des milliers de chrétiens. La foi est vive chez eux. Mais quelques-uns sont faibles et se laissent facilement entraîner vers les pratiques superstitieuses ; chez tous il y a de fortes tentations de ce côté-là.

Nous devons revenir souvent sur ce point capital et expliquer à nos chrétiens ce qu'ils ont à faire. Quels seraient les meilleurs arguments pour les convaincre de l'inanité et de la sottise de ces fausses craintes, comme de la perversité du culte des esprits ?... Je répète que c'est la grande misère à laquelle sont aux prises à peu près toutes ces populations d'Afrique.

R. — En pratique, comme le dit très bien le texte même de la question posée, la religion des fétichistes de l'Afrique consiste à peu près exclusivement à rendre un culte aux esprits, soit aux esprits proprement dits, soit aux mânes des ancêtres. Et le but à peu près exclusif de ce culte, c'est d'écarter les maux que ces esprits peuvent faire subir aux vivants, et pour cela de les apaiser quand après un malheur subi l'on croit qu'ils sont irrités, ou de prévenir un malheur qui menace de quelque manière : car tous les maux, même la mort, sont attribués à ces esprits malfaisants.

Dieu existe bien, sans doute, un Dieu personnel, créateur du monde ; mais ce Dieu bon n'ayant pas à être apaisé, parce qu'il est bon et ne fait pas de mal aux hommes, on ne lui rend généralement aucun culte : on ne s'en occupe pas, parce qu'on n'a rien à craindre de lui et parce que, après avoir créé le monde, il n'intervient pas dans la marche des choses.

Au fond, la croyance de ces pauvres noirs revient à nier la Providence divine, Dieu laissant aux esprits toute liberté de tourmenter les hommes et n'intervenant pas dans les affaires humaines.

Cela étant, il nous semble que pour arriver à déraciner, aussi pleinement que possible, la superstition parmi les néo-convertis, il faut insister tout particulièrement sur le dogme de la Providence du Dieu tout-puissant, tout sage et tout bon, aimant les hommes et ne voulant que leur bien, surtout leur bien éternel ; du Dieu gouvernant tout ici-bas, au point que rien n'arrive ni ne peut arriver sans ses ordres ou sa permission. Les esprits lui sont soumis aussi bien que les autres êtres ; les bons esprits accomplissent ses volontés en venant en aide aux hommes, et les méchants esprits, c'est-à-dire les démons et leurs suppôts les sorciers, ne peuvent faire aucun mal à l'homme sans la permission de Dieu, qui fera toujours tout tourner au bien de ses serviteurs.

Ce n'est donc pas aux mauvais esprits eux-mêmes qu'il faut s'adresser par un culte quelconque, des offrandes ou des sacrifices, pour se soustraire à leur tyrannie ou à celle des causes occultes, mais à Dieu tout-puissant et tout bon, qui seul peut les empêcher de nous nuire, puisqu'ils ne peuvent rien contre nous sans la permission de Dieu.

C'est donc à Dieu que l'on doit s'adresser pour détourner de soi les maux qu'on redoute, ou pour obtenir les biens qu'on désire et se soustraire à la tyrannie des démons. Le recours à la prière doit

[1] Le texte cité est tiré de la traduction française du *Catéchisme de Pie X,* éditée par la Bonne Presse (Paris, 5, rue Bayard ; in-16 de 164 p., franco 1 f. 30).

donc être recommandé sans cesse, mais le recours à une prière confiante, puisque c'est cette confiance qui seule rend la prière vraiment efficace jusqu'au miracle. Le montrer par les paroles et par les exemples énumérés dans l'Evangile.

On aura beaucoup fait, pour ne pas dire tout, pour détruire la superstition, quand les vérités résumées dans ces quelques lignes auront pénétré profondément dans les esprits des néo-convertis. Mais aussi, tant que leurs convictions ne seront pas fermes sur ces points, il ne faut pas espérer qu'ils abandonnent toute superstition.

Une autre chose à leur inculquer aussi fortement et dans le même but, c'est le dogme du péché originel et des maux qui en ont été la conséquence pour l'humanité toute entière : la condamnation à mort prononcée contre Adam et toute sa postérité comme punition temporelle du péché, et, comme conséquence, les maladies qui conduisent à la mort, et tous les autres maux qui ont fait de cette terre un lieu d'exil, une vallée de larmes.

Tant que ce dogme, avec toutes ses conséquences, n'aura pas été bien compris par les néophytes, ils auront peine à ne pas imputer à l'action des mauvais esprits, comme ils l'ont fait jusqu'ici, les maux dont ils souffrent et la mort elle-même de leurs proches, et à ne pas essayer de s'y soustraire en s'efforçant d'apaiser par leurs offrandes ces mauvais esprits.

Voilà, croyons-nous, les moyens les plus aptes à écarter vos noirs de leurs antiques superstitions.

Au point de vue pratique, un autre moyen, en beaucoup de circonstances, consiste à substituer les sacramentaux de l'Eglise aux pratiques superstitieuses qui, chez vos ouailles, accompagnent presque tous les actes de la vie. Aux incantations du sorcier, substituez les bénédictions rituelles de l'Eglise.

Q. — Vous dites que les coopérateurs sont exempts de censure quand ils ne sont pas mentionnés dans le Code *(Ami,* 1923, n° 51). Ceci ne semble pas s'accorder avec la phrase très différente, et apparemment contraire, que vous employez au n° 46, à propos des peines *latæ sententiæ*. N'y a-t-il pas là une équivoque, sinon une contradiction, à dissiper ?

R. — Vous avez raison. La dernière formule, dans sa généralité absolue, est plus qu'équivoque ; elle pourrait à bon droit passer pour fausse, si elle n'était précisée et distinguée conformément au principe par nous énoncé au n° 46, d'après le can. 2231.

Certains coopérateurs échappent aux censures, mais pas tous. Mettons ceci bien au point.

Le can. 2209 partage les coopérateurs en deux catégories dont nous avons résumé les caractéristiques (n° 46) en disant que la *première* comprend (§§ 1-3) les coopérateurs pour ainsi dire NÉCESSAIRES (physiques, formels, complices, mandants), et la *seconde* (§§ 4-7) les coopérateurs ACCESSOIRES (et tardifs).

En vertu de la règle générale édictée au can. 2231, les coopérateurs de la 1re catégorie encourent la censure, même quand ils ne sont pas nommés dans son texte ; ceux de la 2e catégorie, au contraire, y échappent, à moins qu'il en soit fait mention (cf. censure du duel). A cette 2e série-là seulement se rapportent les exemptions indiquées dans notre article du n° 51, et c'est à tort qu'on y a perdu de vue cette distinction, déjà précédemment signalée au n° 46.

Q. — Dans l'article de l'*Ami* du 27 octobre 1921, vous avez étudié sous tous ses aspects la question de la quantité des aliments permise les jours de jeûne, en dehors du repas principal. Pourriez-vous nous donner une étude du même genre sur *l'heure* à assigner aux repas les jours de jeûne ?

Les règles précises déterminées à ce sujet par tous les livres de théologie qui nous viennent d'Europe, concernent les personnes qui ont l'habitude de prendre trois repas par jour. Le *Codex* lui aussi paraît légiférer d'après cette hypothèse, puisqu'il admet le *frustulum* et la collation. Mais les habitants de ce pays (Tonkin) ne font par jour que deux repas, sensiblement égaux : l'un dans la matinée entre 7 et 9 heures, l'autre dans la soirée entre 3 et 6 heures. Les jours de jeûne, d'après un usage imposé par les missionnaires, les heures des repas sont complètement modifiées ; on suit la coutume d'Europe : *frustulum* le matin, repas principal vers midi, et collation le soir. Cette « méthode » européenne du jeûne bouleverse les habitudes de nos ménagères chrétiennes et ne facilite pas la besogne aux jeûneurs.

Le *Codex* ne permettrait-il pas de laisser à nos gens leurs heures habituelles, en les autorisant à fixer leur repas principal soit dans la matinée, soit dans la soirée ? Dans la première hypothèse, pourrait-on déclarer périmée l'opinion des théologiens taxant de péché véniel une anticipation notable sur l'heure de midi pour le repas principal ? (Cf. Génicot, t. I, p. 417, edit. 4a). Si cette hypothèse paraît inadmissible, pourrait-on du moins, en renvoyant le repas principal dans la soirée, autoriser entre 7 et 9 heures du matin la collation, c'est-à-dire le tiers ou tout au plus la moitié du repas ordinaire ?

R. — La question que vous posez trouve sa solution dans la réponse à cette autre qu'il faut résoudre tout d'abord : — L'heure généralement fixée pour le repas principal, les jours de jeûne, est-elle *de l'essence du jeûne,* de telle sorte qu'on ne puisse l'anticiper ou la retarder sans violer essentiellement la loi ?

A cette question les théologiens et les canonistes sont d'accord pour dire que l'heure à laquelle est pris le repas principal, pourvu que le jeûne soit par ailleurs observé quant à la *quantité* des aliments et quant à l'*unité* de réfection complète, avec tolérance du *frustulum* et de la collation, est une circonstance *accidentelle* seulement, de sorte que toute raison légitime suffit pour excuser l'anticipation ou le retard.

Ce sentiment des auteurs n'est nullement infirmé par le Code, qui le confirme bien plutôt, puisque le canon 1251, en déclarant en quoi consiste le jeûne, ne fixe pas du tout l'heure du repas principal.

Le St-Office consulté au sujet de l'heure du repas, a répondu, le 29 juillet 1857, que toute cause raisonnable permettait, ainsi que le disent les auteurs,

de placer la collation par exemple à 11 heures et le repas principal à 5 heures du soir. *(Collect.*, n. 1146).

Consulté de nouveau le 17 septembre 1862, si on pouvait faire cette interversion en collationnant, par exemple, à 10 ou 11 heures et en prenant le repas principal à 4 ou 5 heures du soir, le St-Office a renvoyé à une réponse de la S. Pénitencerie du 10 janvier 1834, déclarant que l'on ne doit pas inquiéter ceux qui agissent ainsi, pourvu qu'il y ait un juste motif de le faire. *(Collect.*, n. 1230).

Si donc toute cause juste ou raisonnable suffit pour permettre d'intervertir l'ordre de la collation et du repas principal, même en changeant les heures usitées, rien n'empêche certainement que le Vicaire Apostolique ne mette à l'aise la conscience des ménagères chrétiennes, en permettant la collation dans la matinée et le repas principal dans la soirée, pour ne pas déroger d'une manière trop gênante aux usages du pays : l'essentiel de la loi étant sauvegardé quant à la quantité et à l'unité de réfection.

Q. — Deux personnes païennes (le garçon 12 ans, la fille 16 ans) ont contracté un mariage valide selon les rites païens en usage dans ce pays. Le garçon, qui, comme je l'ai dit, a 12 ans, veut se faire chrétien. Or la séparation à tous points de vue est absolument impossible. Peut-on le baptiser, sans attendre qu'il ait l'âge canonique requis pour le mariage, et en permettant la cohabitation, que dans le cas on ne peut pas empêcher ?

R. — Le mariage contracté dans l'infidélité est valide, quel que soit le jeune âge de ceux qui le contractent, dès qu'ils ont l'usage de la raison assez développé pour savoir ce qu'ils font en se mariant.

Il ne s'agit donc pas ici de *validité*, mais seulement de la *licéité* de la cohabitation entre deux infidèles légitimement mariés, mais n'ayant pas encore l'âge canonique de puberté, l'un d'eux au moins.

Disons tout de suite que la fixation de l'âge canonique de puberté étant un fait d'ordre purement ecclésiastique, ne peut lier en rien la liberté de jeunes païens qui ne sont pas les sujets de l'Eglise.

Il n'y a donc pas à se demander, dans le cas posé, si les époux encore païens ont ou non l'âge canonique, mais seulement s'ils sont physiquement aptes *ad copulam perficiendam,* car moyennant cette aptitude, rien ne leur interdit l'usage du mariage légitimement contracté dans l'infidélité.

D'autre part, si l'usage du mariage leur est permis, parce qu'ils sont physiquement aptes, rien en cela qui puisse empêcher le baptême du garçon qui n'a que 12 ans, pourvu que par ailleurs, comme le cas le suppose, il soit suffisamment disposé au baptême. Il ne sera empêché en rien, une fois le baptême reçu, de continuer à user d'une chose parfaitement légitime pour lui, puisqu'il est validement marié.

Et qu'on ne dise pas que la loi canonique de l'âge l'atteint dès qu'il est baptisé. Car cette loi n'ayant pas d'autre objet que de rendre nul le mariage chrétien conclu avant l'âge fixé, ne peut plus rien sur un mariage dûment contracté, comme c'est le cas pour le jeune homme en question. Elle laisse donc le mariage parfaitement légitime, avec tous ses droits et ses devoirs, et ne crée aucun obstacle au jeune homme qu'elle ne saurait atteindre.

Il n'y a donc, avant de baptiser le jeune marié, qu'à s'assurer s'il est apte ou non à user du mariage. S'il est apte, rien ne s'oppose, de ce chef, à son baptême. S'il n'est pas apte et que la séparation au moins *quoad thorum* soit impossible, il faudrait, sauf urgence, renvoyer le baptême à plus tard, pour ne pas l'exposer à la profanation par des rapports non permis à qui n'est pas apte physiquement.

Q. — 1° Un prêtre âgé et malade a obtenu la permission de célébrer la sainte messe dans sa chambre. Peut-on obliger la personne qui lui sert la messe ou lui répond à assister à une messe à la paroisse pour satisfaire au précepte dominical ?

2° Le servant peut-il faire la sainte communion à la messe célébrée ainsi à domicile, ou est-il obligé d'aller, la messe finie, demander la sainte communion à la paroisse ?

R. — Ad I. Non, le servant satisfait au précepte de l'assistance à la messe en répondant la messe de ce prêtre. Un seul servant, bien entendu.

Dans les concessions des oratoires privés, vu la clause permettant aux serviteurs nécessaires dans l'acte de la célébration de la messe de satisfaire au précepte de l'audition de la messe dans l'oratoire, on admet que le servant satisfait au même précepte, pourvu qu'aucun des indultaires ne *puisse* ou ne *veuille* servir la messe. Si l'un des indultaires pouvait servir la messe, et si, sans lui demander de remplir cette fonction, le prêtre emmenait avec lui un servant, il est hors de doute que ce servant ne satisferait pas au précepte. (Ainsi, Gatticus, *De orator. domest.*, c. xxv, n. 23 ; Ferraris, *Prompt. Biblioth.*, v° *Oratorium*, n. 64 ; Gasparri, *De Sacr. Euchar.*, I, n. 235, note 1 ; Many, *De locis sacr.*, n. 90, 2°, b ; d'Annibale, *Summ.*, III, n. 6, note 37).

Ad II. Le servant peut toujours faire la sainte communion, et non seulement lui, mais tout fidèle. Le c. 869 est formel à ce sujet. Le décret de la S. C. des Rites du 8 mai 1907 avait ouvert la voie à cette législation toute nouvelle. Auparavant, seuls les indultaires pouvaient, dans l'oratoire privé, recevoir la Sainte Eucharistie.

Remarquez cependant, d'après ce même canon, que l'Ordinaire peut faire sur ce point les défenses qu'il estimerait opportunes.

IMPRIMATUR

Lingonis die 30 januarii 1924.

EUG. LINDECKER, *vic. gen.*

Le Gérant : F FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

Café vert d'Haïti

de qualité supérieure
Frs. 9,50 le kilo

Louis AUGUSTIN, 18, quai de la Monnaie
R. C. Bordeaux 8.380 A. BORDEAUX

VINS

MAISON de 1er ORDRE, recommandée par haut Clergé, offre tarif spécial Clergé. **Excellents Vins rouges et blancs.** Offre situation personne munie références ou parent d'ecclésiastique. — S'adresser **F. LIMOUZY aîné**, pre-viticulteur, **NARBONNE (Aude)**. R C. Narbonne 419

LABORATOIRES BAILLY

A. BAILLY, 17, rue de Rome, PARIS. R. C. Seine 1.079

ANALYSES

Bactériologiques (diphtérie, tuberculose) — **Biochimiques** (sang, urines) — **Alimentaires** (laits, vins, etc.)

REACTION DE WASSERMANN. — Notices et brochures sur demande.

OCCASIONS

CALORIF. GURNEY, état neuf 750 fr., gare départ. Conv. église, gd. mag., hall, etc... — **Chemin de Croix**, en 14 croix bronze doré, presque neuf, à 15 fr. pièce. Écrire : **Curé de St-Germain-les-Belles** (Haute-Vienne).

Fondée en 1830

Registre du Commerce Seine, no 43.793

LA NATIONALE

Entreprise privée assujettie au Contrôle de l'Etat

Siège Social
2, Rue Pillet-Will
PARIS

Rentes Viagères immédiates ou différées

aux taux avantageux des nouveaux tarifs

L'augmentation du revenu par la Rente Viagère est pour les personnes parvenues à l'âge de la retraite le remède le plus efficace à la cherté de la vie.

Renseignements confidentiels et prospectus gratuits au Siège Social, à Paris, ou chez les Agents Généraux en province

Pour les CIERGES LITURGIQUES
s'adresser aux PP. TRAPPISTES, de N.-D. des Dombes
par **MARLIEUX (Ain).** — R. C. Trévoux 278
Leur Ciergerie est la seule dirigée par des Religieux.

Demandez aussi : LA MUSCULINE des PP. TRAPPISTES de N.-D. des Dombes
Bonbons de viande crue contre la tuberculose, la phtisie, l'anémie, etc.

VINS DE MESSE

SOCIÉTÉ ANONYME VITICOLE

SEULE MAISON du diocèse dont les Vins de Messe soient garantis liturgiquement purs par l'Evêché de Perpignan.
S'adresser : **Abbé P.-C Aujaleu, Espira-de-l'Agly** (Pyr-Oles)

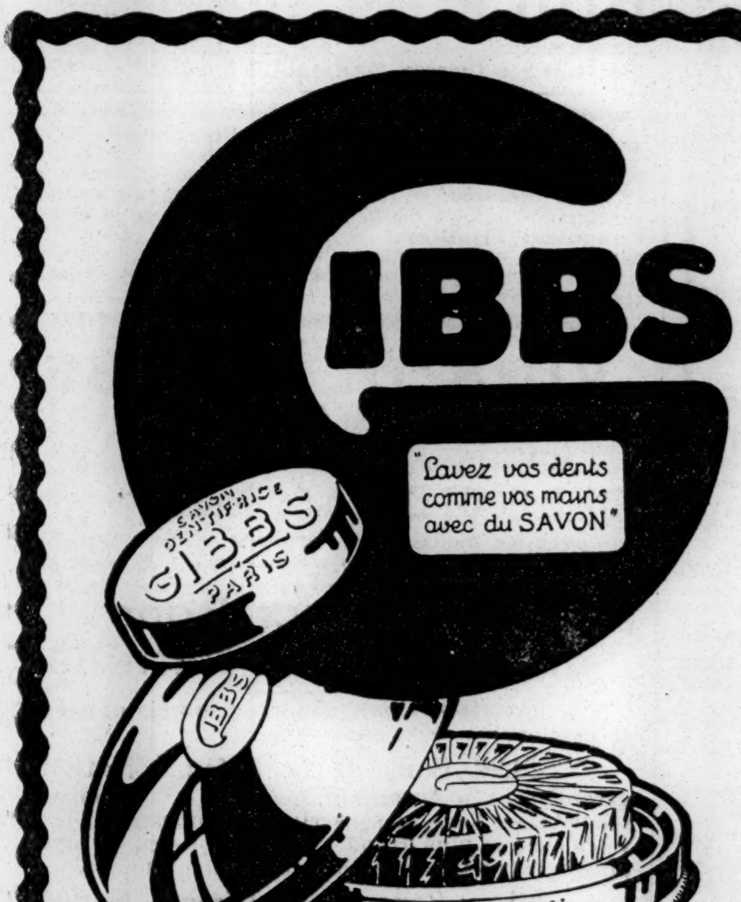
EUCHROMINE (Déposée)

R. C. Seine 77.746

Peinture à l'eau silicatée en poudre, applicable directement sur tous les matériaux (pierre, brique, plâtre, bois, etc.), à l'intérieur et à l'extérieur. **Economique, solide et lavable. 25 nuances.** 9, rue du Congo, PANTIN (Seine).

Hépatiques

Apéritif et laxatif, décongestif du foie et stimulant de la sécrétion biliaire, un **Grain de Vals** avant le repas du soir régularise la circulation abdominale et empêche la dégénérescence graisseuse.



VOUS LAVEZ TOUT AVEC DU SAVON SAUF VOS DENTS !
pourquoi ?

Quand vos mains sont grasses vous recourez au SAVON, rien qu'au SAVON que vous savez nécessaire.

Pourquoi n'en faites vous pas autant pour vos dents !

Cependant les matières grasses des aliments sont autrement dangereuses dans la bouche que sur les mains. Leur corruption inévitable est non seulement la cause essentielle de la carie des dents, mais aussi le plus puissant véhicule des maladies épidémiques.

LAVEZ DONC VOS DENTS tous les jours après chaque repas, jamais vous ne les laverez trop souvent !

GIBBS

avec son
Savon Dentifrice

vous conservera sous un arôme exquis des dents saines et une haleine fraiche.

R. C. Seine 87.890